

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

Class No. 150

Book No. 22372

Accession No. 113

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

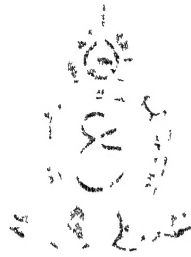
Cl. No. 150

2. 2377

Ac. No. 113

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book
is kept overtime.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دستور نفسیا

تصنیف
ولیم جمیس

پروفیسر نفسیات، ہارورڈ یونیورسٹی

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب، بی۔ اے۔

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

سال ۱۳۳۱ھ / ۱۳۳۲ھ

طبع و اشاعت: دار الفکر، بیروت

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرستِ مضامین

دستورِ نفیات

ابواب	مضامین	صفحات
باب (۱)	مقدمہ	۸ تا ۸
باب (۲)	حس	۹ تا ۲۸
باب (۳)	نظر	۲۹ تا ۴۹
باب (۴)	سماعت	۵۰ تا ۶۳
باب (۵)	لامرِ محسوسات حرارت و برووت عضلاتی حس - الم	۶۴ تا ۷۵
باب (۶)	احساسات حرکت	۷۶ تا ۸۳
باب (۷)	دماغ کی ساخت	۸۴ تا ۹۹
باب (۸)	افعال دماغ	۱۰۰ تا ۱۳۱
باب (۹)	عصبی عمل کی چند عام مشدداٹ	۱۳۲ تا ۱۴۸
باب (۱۰)	عادات	۱۴۹ تا ۱۶۶
باب (۱۱)	جوئے شعور	۱۶۷ تا ۱۹۵
باب (۱۲)	ذات	۱۹۶ تا ۲۴۴
باب (۱۳)	توجہ	۲۴۵ تا ۲۶۹
باب (۱۴)	تعقل	۲۷۰ تا ۲۷۵
باب (۱۵)	انتیاز	۲۷۶ تا ۲۸۷
باب (۱۶)	امتناف	۲۸۸ تا ۳۲۰

صفحہ	مضامین	ابواب
۳۲۹ تا ۳۳۱	حاشہ زمانی	باب ۱۷
۳۳۱ تا ۳۳۸	حفاظہ	باب ۱۸
۳۳۸ تا ۳۶۳	تمثل	باب ۱۹
۳۸۹ تا ۳۶۳	ادراک	باب ۲۰
۳۹۰ تا ۴۰۸	ادراک مکان	باب ۲۱
۴۰۹ تا ۴۳۲	استدلال	باب ۲۲
۴۳۳ تا ۴۴۴	شعور و حرکت	باب ۲۳
۴۴۴ تا ۴۵۰	جذبہ	باب ۲۴
۴۵۰ تا ۴۸۸	جہالت	باب ۲۵
۴۸۸ تا ۵۴۵	ارادہ	باب ۲۶
۵۴۵ تا ۵۵۳	نفسیات و فلسفہ	مختصر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب

(مقدمہ)

تعریف نفسیات کی تعریف پروفیسر لاک کے ان الفاظ سے خوب ہو سکتی ہے۔ شعوری حالتوں کے بیان اور ان کی تشریح و توجیہ کو نفسیات کہتے ہیں۔ شعوری حالتوں سے میں خواہشیں جذبے و قوت استدلال، عزائم، تخیل وغیرہ مراد ہیں۔ ان کی تشریح و توجیہ میں تا حد تحقیق ان کے اسباب و شرائط اور فوری نتائج کی بحث شامل ہے۔

اس کتاب میں نفسیات پر ایک طبعی علم کی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔ کیونکہ اکثر ارباب فکر کا یہ مذہب ہے کہ درحقیقت کل موجودات کا ایک علم ہے اور جب تک اس علمی پوری طرح تحقیق نہ ہو جائے کسی ایک شے کے متعلق کامل طور پر واقفیت نہیں ہو سکتی۔ ایسا علم اگر معرض حقیقت میں آسکتا تو اس کو فلسفہ کہتے۔ مگر اس سے تو یہ ہنوز کوسوں دور ہے۔ اس کے بجائے مختلف مقامات پر مادی علم ملتے ہیں۔ جن کو محض سہولت کے خیال سے ایک دوسرے سے جدا کر دیا گیا ہے کیونکہ ممکن ہے آئندہ چلکر یہ سب ایک ہی حقیقت کے اجزاء بن جائیں۔ ان مادی علم کو علوم کہتے ہیں۔ اس قسم کا ہر علم صرف اپنے ہی مخصوص مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ممکن ہے اس کی وسعت حد سے تجاوز کر جائے۔ اس لئے ہر علم کچھ امور مقامات کے طور پر فرض کر لیتا ہے۔

اور ان کی اصل و حقیقت سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کو فلسفہ کے اوجھوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو تمام علوم طبیعیہ میں یہ اسامات سے ہے کہ ذہن مدرک سے خارج ایک مادی عالم ہے۔ حالانکہ اگر اس کے متعلق مزید غور و فکر سے کام لیا جائے تو انسان تصوریت میں پڑ جاتا ہے۔ یہ کیا بات اس مادی کے لئے ”مقدار“ ”ذوق“ بھی مانتی ہے۔ اس میں ان اصطلاحات کی محض مظاہر کے طور پر تعریف کر دینا جاتی ہے۔ اور ان تمام دقتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو مزید غور و فکر سے شگفتہ ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ذہن مدرک سے خارج اسی طرح حرکت بھی تسلیم ہے حالانکہ اس کے اسنے میں بھی بہت سی دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ طبیعیات ”مثالات“ ”وزن“ ”ازفاصلہ“ کو اسی طرح بے چون و چرا تسلیم کرتی ہے۔ کیا طبیعیات کے مسائل اختیار کرتی ہے اور عنویات کیا کے طبیعی علم کی حیثیت سے نفسیات بھی اشیاء سے اسی طرح جزئی اور عارضی طریق پر بحث کرتی ہے۔ مادی عالم اور اس کے ان متعلقات کے علاوہ جنہیں دیگر علوم طبیعی تسلیم ہوتے ہیں یہ اور بھی چند مسائل رکھتی ہے۔ یہ اسی سے مخصوص ہیں ان کی اصل و حقیقت سے اس کو سروکار نہیں۔ بلکہ ان کے امتحان کو فلسفہ کے زیادہ ترقی یافتہ شعبوں کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس کے مسائل حسب ذیل ہیں:-

- (۱) شعور کی عارضی حالتیں خواہ ان کو انکار و محسوسات کہو یا ورنہ نام سے بکارو۔
- (۲) ان حالتوں کے ذریعہ سے اور معروضات کا علم۔ یہ معروضات یا تو مادی اشیاء اور واقعات ہوتے ہیں یا جو انہیں کی دوسری حالتوں۔ مادی اشیاء یا اعتبارات نامہ و مکان قریب و بعید ہو سکتی ہیں۔ نفسی حالتیں یا تو دوسروں کی ہوتی ہیں یا خود فاعل کی (جو اور کسی وقت میں ہوتی ہوں)۔

(۱) ایک شے دوسری شے کو کہہ کر جان سکتی ہے؟ اس مسئلہ کا توجہ نظر یہ علم سے ہے۔ نفسی حالت جیسے غیہ ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب عقلی نفسیات سے مل سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جب تک نظریہ علم اور عقلی نفسیات کی تحقیق پایہ تکمیل کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک نفسی حالتوں کے

متعلق کا حقہ واقفیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فی الحال عارضی حقیقت کی ایک مقدار کثرت
کی جا سکتی ہے جو اصل حقیقت کے ساتھ کام دیتی اور جب وقت آئے گا تو اسی سے
اس کی توضیح ہوگی۔ ذہنی حالتوں اور ان کے دقتوں کے متعلق مابنی نظریات
کا ایک مجموعہ۔ میرے نزدیک طبعی علم کے نقطہ نظر سے بھی نفسیات ہے۔ نفسیات
کے واقعات و قوانین اگر اس نقطہ نظر سے ذہن نشین کئے جائیں گے تو وہ مادہ ذہن
اور علم کے ہر نظریہ کی رو سے معقول معلوم ہوں گے۔ اگر اس کتاب کے ناقدین
یہ محسوس کریں کہ یہ علم طبعی کا نقطہ نظر بلاوجہ بحث کو حد سے زیادہ مختصر کر دیتا ہے
تو انھیں اس کتاب کو ملزم نہ گردانا چاہئے جو اپنے لئے ایسا نقطہ نظر اختیار کرتی
ہے۔ بلکہ یہ چاہئے کہ اپنے عمیق تر فکر سے اسے نکیل کو پہونچائیں۔ بعض اوقات
غیر مکمل دعوے ناگزیر ہوتے ہیں۔ حالت موجودہ میں اگر کہیں معمولی مسلمات سے
تجاویز کیا جانا تو ایک نہیں بلکہ الاری بھر کتابیں تصنیف کرنے کی ضرورت پڑتی
جو کتاب ہڈ کے معصف سے ہرگز ممکن نہ تھا۔

یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اس کتاب میں صرف
ذہن انسانی سے بحث کی گئی ہے۔ گواہی مخلوقات کی ذہنی زندگی کا بھی کچھ حصہ
سے مطالعہ کیا جا رہا ہے اور اس میں کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے مگر اس کتاب
میں اس پر بحث کرنیکی گنجائش نہیں۔ اس کی طرف صرف کہیں کہیں اشارے
ہوں گے۔ اور وہ بھی ان مقامات پر جہاں اس سے ہماری ذہنی زندگی پر
روشنی پڑیگی۔

ذہنی واقعات طبعی ماحول سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس سے
مطلوبہ صحیح طور پر ان کا مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ قدیم عقلی نفسیات میں سبب
سے بڑی خرابی رہی تھی کہ اس نے روح کو چند قوتوں کے ساتھ ایک وجود
مطلق قرار دیا تھا۔ ان قوتوں سے چند افعال رسل حفظ تحیل استدلال سمیت
وغیرہ کی توجیہ کی جاتی تھی جس میں اس دنیا کی خصوصیات کا کوئی لحاظ نہ کیا جاتا
تھا جس کے متعلق یہ افعال ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن دور حاضر کی بصیرت
یہ محسوس کرتی ہے کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں ہماری قوتیں اسکے

حالات خصوصیات کے پہلے ہی سے مطابق ہو جاتی ہیں۔ تاکہ اس میں ہماری عافیت اور بہبودی قطعی ہو جائے۔ نئی عادات قائم کرنے، سلاسل واقعات یاد رکھنے، اشیاء سے ان کے معمولی خواص اخذ کرنے، ان کے معمولی نتائج کو ان خواص کے ساتھ منسوب کرنے کی جو قوتیں ہم میں موجود ہیں، ان کی تو اس عالم اختلاف و ہم رنگی میں ہم کو ضرورت تھی ہی، لیکن ان کے علاوہ ہمارے جذبات و جبلتیں بھی اس عالم کی جزئی خصوصیات تک کے مناسب ہوتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی منظر فطرت ہماری عافیت کے لئے ضروری ہو تو اسے تکیہ پہلی ہی مرتبہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو دلچسپی اور پہچان کا باعث ہوتا ہے۔ خطرناک اشیاء سے ہم خود بخود خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ زہریلی چیزوں سے خود بخود نفرت و بدمزگی پیدا ہوتی ہے۔ ضروری چیزوں کی طرف بے اختیار طبیعت مائل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن اور عالم کار لقا ایک ساتھ ہوا ہے۔ اس لئے دونوں میں کچھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ خارجی نظام اور نظام شعور میں جو ہمہنوائی اسوقت نظر آتی ہے وہ رفتہ رفتہ خاص خاص تعاملات ہی سے پیدا ہوتی ہوگی۔ یہ تعاملات اس زمانہ میں متعدد ارتقائی نظریات کے موضوع بنے ہوئے ہیں جن کو فی الحال ہم نظمیں اور شافی تو نہیں کہہ سکتے مگر اس میں شک نہیں کہ ان سے مضمون میں جدت پیدا ہو گئی ہے، اضافہ بھی ضرور ہوا ہے، اور انواع و اقسام کے سوالات بے نقاب ہو گئے ہیں۔

اس نئے خیال کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب بتدریج اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ذہنی زندگی دراصل غائی ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے افکار و محسوسات کی اشکال مختلفہ نے موجودہ صورت اس لئے اختیار کی ہے کہ یہہ ان اعمال کی وضع میں مفید ہے جو خارجی عالم کے متعلق احساسات و ادراکات کے جواب میں ہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حال کے کسی نظریہ سے نفسیات کو اس قدر فائدہ نہیں پہونچا جتنا کہ آپس کے اس ایک نظریہ سے پہونچا ہے کہ ذہنی اور جسمانی زندگی کا اصل ماحول ایک ہے، یعنی داخلی تعلقات کا خارجی تعلقات سے تطابق، ادنی حیوانات اور اطفال میں تو یہ تطابق ایسی اشیاء کے

ساتھ ہوتا ہے جو نظر کے بالکل سامنے ہوتی ہیں۔ ذہنی ارتقائے نسبتاً اعلیٰ مدارج میں یہ ان اشیاء کا ساتھ ہوتا ہے جو بہ اعتبار زمان و مکان بعید ہوتی ہیں اور اس وقت یہ نسبتاً پیچیدہ اور باقاعدہ استدلالی اعمال کے ذریعہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔

لہذا ذہنی زندگی کی اولین اور اصلی غرض کو تحفظی عمل ہے۔ ثانوی اور اتفاقی طور پر یہ اور بہت سے کام انجام دیتی ہے حتیٰ کہ اگر قطابین صحیح نہ ہوں تو یہی اپنے حال کی تباہی و بربادی کا بھی موجب ہو سکتی ہے۔ اگر درسیع معنی میں لیا جائے تو نفسیات کو ذہنی عمل کی تمام اقسام سے بحث کرنی چاہئے یعنی ان سے بھی جو بحث اور مضر نہیں اور ان سے بھی جن کا قطابین ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی عمل کی مضر اقسام کا مطالعہ ایک خاص شعبہ سے مخصوص کر دیا گیا ہے جس کو جنونیات کہتے ہیں۔ بحث اقسام کی بحث جالیات کے سپرد کی گئی ہے۔ اس کتاب میں جنونیات یا جالیات کی طرف کوئی خاص التفات نہ کیا جائیگا۔

ہر ذہنی حالت کے ساتھ (قطع نظر اس سے کہ اس کی نوعیت باعتبار افادہ کیا ہے) کسی نہ کسی طرح کا جسمانی عمل ضرور ہوتا ہے۔ گو اس سے عضلات کی ارادی حرکت ظہور میں نہ آئے مگر تنفس دوران خون عام عضلاتی تناؤ و عود اور دیگر داخلی اعضاء کے افعال میں غیر معلوم تغیرات ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے بھی نہیں کہ بعض ذہنی حالتیں عقلی نیات وغیرہ کے باعتبار نتائج حری ہوتی ہیں بلکہ کل نفسی حالتوں میں کہ افکار و محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔ آئندہ عمل کر اس کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کریں گے۔ فی الحال اس کو نفسیات کے حقائق میں سے سمجھ لینا چاہئے۔

اوپر کہہ چکے ہیں کہ شعوری حالتوں کے اسباب و شرائط کی تحقیق ضروری ہے شعوری حالت کی سب سے قریبی شرط یہ ہے کہ داغی نصف کرہ میں کسی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ اس دعویٰ کی علم الامراض کے اس قدر واقعات سے تائید ہوتی ہے اور پلانے عضویات اپنے استدلالات اس پر اس کثرت سے مبنی کرتے ہیں کہ جس شخص کو فن طب میں کچھ بھی درایت ہوئی وہ تو اس کو بہ یہ ماننے پر مجبور ہو گا تاہم اس امر کا کہ ذہنی عمل بعضی تغیر کے بغیر مسترد طور پر تابع ہے

کوئی مختصر اور قطعی ثبوت دینا نہایت دشوار ہے۔ یہ کہ ان دونوں کے مابین ایک طرح کی عام اور معمولی متابعت پائی جاتی ہے اس امر سے کسی طرح سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذرا غور کرو کہ سر پرچو بٹ لگنے، جلد جلد بہت سا خون بہہ جانے، مرگی کا دورہ پڑنے، ایک لوہل فیون، ایٹھ ٹائٹرس، اوکسائیڈ کی ایک پوری خوراک، کہا لینے سے شعور کس قدر جلد باطل ہو جاتا ہے یا انھیں غامضوں میں سے کسی ایک کی تھوڑی مقدار یا اور غامضوں یا بخار سے کیونکر اس میں کیفی تغیرات رونما ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا روحانی وجود کس حد تک جسمانی حوادث کے رحم و کرم پر ہے۔ ذرا صفر کی نالی کا رک جانا، یا دستار دد کا کھانا، یا وقت پر تیز رفتاری کی ایک پیالی پی لینا، ذرا دیر کے لئے زندگی کے متعلق انسان کے خیالات کو بالکل بدلہ دیتا ہے۔ بخاری مزاجی حالتوں اور عریضوں کا تعین۔ منطقی وجوہ کی نسبت دوران خون کی حالتیں زیادہ کرتی ہیں۔ عرصہ کارزار میں کوئی شخص سو رہتا ہے، ہو گا یا نہ ہو، یہ امر اس کی اس وقت کی اعصابی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔ دیوانگی کی اکثر اقسام میں دائمی ریشوں میں ایکن تغیرات پائے گئے ہیں۔ دائمی نصف کردل کے حامل خاص حصول کے ناکارہ کر دیتے سے حافظہ اور اکتسابی حسی قوت میں خاص خاص قسم کے نقص پیدا ہو جاتے ہیں اس پرانیفلون کے عنوان سے ہم پھر بحث کریں گے۔ جب ان تمام واقعات کو جمع کر کے غور کرتے ہیں تو یہ سہل اور واضح حقیقت ذہن پر منکشف ہو جاتی ہے لیکن ہے۔ ذہنی عمل قطعاً اور کلی طور پر دائمی عمل کا فعل ہو جس میں اس کے تغیر کے ساتھ تغیر ہوتا ہے اور یہ دائمی اس سے ایسی نسبت ہو جیسی علت کو معلول کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ خیال ایک علمی مفروضہ ہے۔ گذشتہ چند سائے کی کل عضویاتی نفسیات سے یہ خیال برہمنی سے، اور بھی اس کتاب کا علمی مفروضہ ہو گا۔ لیکن اس طرح قطعی طور پر تو یہ دعویٰ کرنا شاید زیادتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ صرف جزائی ہی صحیح ہو۔ مگر یہ کہ یہ معلوم ہو کہ یہ غیر شافی ہے، اس کا صرف بھی طریقہ ہے کہ اس کو ہر ممکن صورت پر عاید کر کے دیکھا جائے۔ مفروضہ پر عمل کر کے دیکھا اور اس طرح اس کی قدر و قیمت دریافت کرنا ہی اس کے نامائی یا باطل ثابت

کرنے کا حقیقی طریقہ ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو اس کے علاوہ چارہ کار ہی نہیں ہوتا اس لئے ابتدا تو میں بلا شک و شبہ مانے لیتا ہوں کہ دماغی اور نفسی یا ذہنی حالتوں کا لازم قدرت کا ایک کلی قانون ہے۔ جب اس کی تشریح ہوگی تو اس وقت یہ بات خود ظاہر ہو جائیگی۔ کہ اس میں کہاں کہاں سہولتیں ہیں اور کہاں کہاں وقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض ناظرین کو اس قسم کا نظریہ بالکل ناروا و ناجائز مادیات معلوم ہوگا۔ بلاشبہ ایک لحاظ سے تو یہ مادیات ہے بھی کیونکہ یہ اعلیٰ کو اسفل کے رحم و کرم پر رکھتا ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ خیال کا آتما میکانی قوانین پر مبنی ہے (کیونکہ معنویات کا ایک اور اعلیٰ مفروضہ یہ ہے کہ دماغی عمل کے کل قوانین دراصل میکانیکی قوانین ہوتے ہیں) مگر ہم اس متابعت کا دعویٰ کر کے خیال کی نوعیت کی توجیہ نہیں کرتے۔ اس لحاظ سے ہمارا دعویٰ مادیات نہیں ہے۔ جو مصنف سب سے زیادہ غیر مشروط طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیالات دماغی اعمال کے تابع ہیں وہی اس بات کا بھی سب سے زیادہ زور و شور سے اعلان کرتے ہیں کہ اس واقعہ کی علت سمجھ میں نہیں آتی اور یہ کہ شعور کی اصل و حقیقت کی عقل کبھی کسی مادی علت سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے نفسیات چند نسلوں کے بعد ہی نظریہ متابعت کی کامل طور پر جانچ کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ جن کتابوں میں اس وقت اس کو مسلم مانا گیا ہے ان کا بیان ایک حد تک تو قیاسی ہو نا ضروری ہے۔ مگر تعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ علوم میں اس قسم کے خطرات اکثر برداشت کئے جاتے ہیں اور یہ ایک قطعی نظریہ سے دوسرے کی طرف یہ پھیر سے آتے ہیں جو پہلے کی اس طرح اصلاح کرتا ہے کہ اور بھی دوسری طرف بڑھ جاتا ہے۔ فی الحال نفسیات مادی راہ پر جا رہی ہے۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اس راہ سے منزل مقصود تک نہ پہنچ سکے گی ان کو بھی انتہائی کامیابی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو پوری طرح اس راستہ پر چلنے کا موقع دینا چاہئے البتہ ایک بات یقینی ہے۔ اور وہ یہ کہ طبعی علم کے مجرد و منقطع نقطہ نظر سے مسائل نفسیات کا مطالعہ اعلیٰ طور پر کتنا ہی ضروری

کیوں نہ معلوم ہو گا مگر جب ان کو فلسفہ کے جذبہ مجموعی کے ماتحت لایا جائیگا، تو اس وقت ان کے معنی اب سے بہت مختلف معلوم ہوں گے۔

نفسیات کی تقسیم اس لئے جہاں تک ممکن ہو گا ہم شعوری حالتوں کا عصبی حالتوں کے ساتھ مطالعہ کرینگے۔ متعلم اس قدر عنویات سے

تو ضرور واقف ہو گا کہ اس زمانہ میں نظام عصبی کو ایک شین کے مانند سمجھا گیا ہے جو ارقسامات حاصل کرتی اور ان کے جواب میں ایسے ودات عمل صادر کرتی ہے جو فرد اور اس کی نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں لہذا ازروئے تشریح نظام عصبی کے تین بڑے حصے ہیں۔

(۱) وہ ریشے جو متوجہات کو اندر لے جاتے ہیں۔

(۲) وہ اعضا، جو ان متوجہات کام کو میں رخ بدلتے ہیں۔

(۳) وہ ریشے جو ان متوجہات کو باہر کی طرف لاتے ہیں۔

اس تشریحی تقسیم کے مطابق تین اعمال ہیں (۱) عکس (۲) مرکزی انعکاس

(۳) حرکت۔ نفسیات میں بھی ہم اپنے کام کو اسی اصول پر تقسیم کر سکتے ہیں اور

بتدریج تین اساسی شعوری اعمال اور ان کی شرائط سے بحث کر سکتے ہیں۔ ان

میں (۱) حس ہوگی (۲) عقل (۳) میلان عمل۔ اس تقسیم سے بہت کچھ

ابہام پیدا ہو سکتا ہے مگر اس میں علی سہولتیں بھی ہیں جس کا لحاظ کتاب

ہذا میں بہت ضروری ہے۔

باب حس

درآمدہ عصبی تنوجات ہی ایسے عامل ہیں انسان کے عصبی مرکز بہت سے جن سے معمولی حالات میں نامعناثر ہوتا ہے

اس سے یہ ہے کہ خارجی عالم کی قوتیں اس پر بلا واسطہ عمل نہ کر سکیں۔ اول بال پھر کھوپری کی دبیر جلد پھر کھوپری اس کے بعد کم از کم دوپروے جن میں ایک نہایت سخت ہوتا ہے دماغ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ علاوہ ان میں نفع کی طرح یہ عضو بھی پانی عصبی رطوبت سے ترسے ہوئے اور اس کے اندر معلق میز ہے۔ ان حالات میں دماغ کو صرف مندرجہ ذیل چیزیں متاثر کر سکتی ہیں۔

(۱) نہایت ہی خفیف اور مدہم میکانیکی جھٹکے۔

(۲) آمد خون میں کم و کیف کے تغیرات۔

(۳) وہ امواج جو اعصاب درآور کے ذریعہ سے آتی ہیں۔

میکانیکی جھٹکے عموماً بے اثر ہوتے ہیں۔ دموی تغیرات کا اثر بھی سرسری ہوتا ہے۔ ان کے برخلاف عصبی امواج کے نتائج دو گونہ ہوتے ہیں۔ یہ جب دماغ میں داخل ہوتی ہیں اس وقت بھی نہایت اہم نتائج پیدا کرتی ہیں اور بعد میں بھی کیونکہ یہ عضو کے مادہ میں ایسے غیر معلوم راستے پسہ اگر دیتی ہیں جو کم دیش اس کی ساخت کی مستقل خصوصیت ہو جاتے ہیں اور اس کے فعل کو سمجھ

ہمیشہ متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ہر عصب درآورد مرکز نظام عصبی میں حوالی جسم کے کسی خاص حصہ سے آتا ہے، اور اپنے داخلی عمل کے لئے خارجی عالم کی کسی خاص قوت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس خاص قوت کے علاوہ عموماً یہ اور کسی قوت سے متاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً عصب بھری امواج ہوائی سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ جلدی اعصاب روشنی کا اثر قبول کرتے ہیں۔ عصب زبان خوشبو سے متاثر نہیں ہوتا، اور نہ عصب سمعی پر حرارت کا کچھ اثر ہوتا ہے۔ ہر عصب خارجی عالم کے ارتعاشات میں سے کوئی شے کوئی شرح اپنے لئے انتخاب کر لیتا ہے۔ اس شرح سے صرف یہی متاثر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہماری حسیوں کا نظام بالکل غیر مسلسل ہے اور اس میں بے حد رخنے ہیں لیکن اس سے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ خارجی عالم کا نظام ارتعاشات بھی ہمارے نظام احساسات کی طرح غیر مسلسل ہے۔ تیز سے تیز امواج ہوائی (جن کی شرح تقریباً ۴۰۰۰۰ ارتعاش فی ثانیہ ہے) اور سست سے سست امواج حرارت (جن کی شرح غالباً ۱۰۰ ارتعاش فی ثانیہ ہوگی) میں فطرت سے کہیں نہ کہیں تو درمیان میں رکھی ہوں گی جن کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس اعصاب نہیں ہیں۔ خود عصبی ریشوں میں غالباً کچھ اسی قسم کا عمل ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ مختلف اعصاب میں تقریباً ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اس کا متعین نام رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ متعین نام کون سا ہے؟ میں تو ارتعاشات خارجی کے ایک نظام سے پیدا ہوتا ہے اور کان میں دوسرے نظام سے۔ اس کا سبب اختتامی آلات ہیں جن سے ہر عصب درآورد ملکہ ملکہ سٹے ہے۔ اس کی حالت یوں سمجھو کہ جس طرح ہم غمور یا لینے کے لئے اپنے آپ کو چمچ سے ادھر بٹوئی کھانے کے لئے کانٹے سے سٹے کرتے ہیں اسی طرح ہمارے اعصاب ایک طرح کے اختتامی آلات سے تو اس سلسلے میں کہ ان سے ہوائی امواج سے متاثر ہوں اور دوسری طرح کے اختتامی آلات سے اس لئے سٹے ہیں کہ ان سے امواج انیسری کا اثر قبول کریں۔ اختتامی آلات خاص قسم کے سطحی خلا یا کپے بنے ہوئے ہیں۔ اور خلا یا کپہی سلسلہ ختم عصب تک ہوتا ہے خود عصب خارجی عالم سے بلا واسطہ متاثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ انیسری اعصاب براہ راست

سورج کی کرنوں سے متاثر نہیں ہوتے۔ کسی جلدی عصب کو برف سے چھو کر دیکھو اس کو ٹھنڈا کا احساس نہ ہوگا۔ عصبی ریشے محض بیاباں ہیں۔ اختتامی آلات کی حالت ایک طرح کے غیر مکمل ٹیلیفونوں کی سی ہے جن میں سے مادی دنیا بولتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک اس پیام کا ایک جزویہ جاتا ہے۔ ہر عصبی ریشوں کے مرکزی سبے پر ایسے غلاف یا اس جن سے ذہن دور دراز کے پیامات کو سنتا ہے۔

دماغ کے مختلف حصوں ماہرین علم تشریح نے ایک حد تک ان راستوں کا کھوج کی مخصوص قوتیں لگایا ہے جو عصبی اعصاب کے ریشے مرکوز ہیں داخل ہونے کے بعد اپنے اختتام یعنی دماغی تلیففات کے

خاکستری مادہ تک اختیار کرتے ہیں۔ یہ بات آگے چل کر ثابت کر دی جائے گی کہ اس خاکستری مادے کے مہیاں سے جو شعور ہوتا ہے اس کی نوعیت اس کے مختلف حصوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ جب نفس مدحی متاثر ہوتے ہیں تو چیزیں نظر آتی ہیں۔ جب نفس مدغی کے بالائی حصے متاثر ہوتے تو آدیں سنائی دیتی ہیں۔ قشر دماغ کا ہر حصہ اپنے در آد ریشوں کے مہیاں سے اس طرح متاثر ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے اسکو نظام عصبی کی عضویات میں مخصوص تو تون کا قانون کہتے ہیں۔ گو ہمارے پاس اس قسم کے قانون کے لئے کوئی قیاسی بنیاد ہی نہیں ہے مگر علمائے نفسیات (مثلاً لیوس و مٹار گولڈ شیدز وغیرہ) نے اس مسئلہ پر بڑی تحقیق کی ہیں کہ آیا احساس کی خواص کیفیت کا انحصار محض قشر کے مقام نتیجہ پر ہے یا اس مجموع کی نوعیت پر جو عصب در آد کے ذریعہ قشر میں آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس قسم کی خارجی قوت اختتامی آلات سے متصادم ہوتی رہتی ہے وہ رفتہ رفتہ اختتامی آلات میں ایک قسم کا تغیر ضرور پیدا کر دیتی ہے اور جس قسم کا مجموع اختتامی آلات سے عصب میں داخل ہوتا رہتا ہے اس سے عصب میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور اس تغیر عصب سے جس قسم کا مجموع قشر مرکزی میں پہنچتا ہے اس سے مرکزی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ تغیر مرکزی یا سم معلوم ہوتا ہے کہ شعور کو تغیر کر دیتا ہے اگرچہ یہ کوئی شخص قیاس نہیں کر سکتا کہ کیوں اور کیوں نہ تغیر

کرتا ہے مگر تطابقِ تغییرات بہت ہی سست ہوتے ہوں گے۔ اور ایک جوان آدمی کی جو فی الواقع حالت ہوتی ہے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے تو یہی کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قشر کا مقام متبیجہ کیفیت احساس کا سب سے زیادہ تعین کرتا ہے شکیبہ کو خواہ دباؤ یا اس میں کچھ چھبوسیں کاٹیں یا اس میں تپکی لیں یا زندہ عصب کو برقی انٹر سے متاثر کریں ہر حالت میں موضوع کو روشنی کے شرارِ دل کا احساس ہوتا ہے کیونکہ ان تمام اعمال کا آخری نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی ان سے موضوع کے قشر کا عصبی حصہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے جس طرح سے ہم کو خارجی اشیا و محسوس ہوتی ہیں اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ جس انتہائی عضو کو یہ متاثر کرتی ہیں وہ کوئی لطیفات سے منسلک ہے۔ آگ اور دھوپ کو ہم صرف اس لئے دیکھتے ہیں کہ ان چیزوں سے انہری امواجِ انعکاس ہوتی ہیں اور جو ای کا جو انتہائی عضو ان چیزوں سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتا ہے وہ ان ریشوں کو متاثر کرتا ہے جو بصری مرکبوں کی طرف جاتے ہیں۔ اگر ہم داخلی تعلقات کو بدل سکتے تو دنیا کا ہم کو بالکل نئی طرح سے احساس ہوتا مشتملاً اگر ہم بصری اعصاب کے خارجی مرکبوں کو اپنے کانوں اور سمعی اعصاب کے خارجی مرکبوں کو اپنی آنکھوں سے جوڑ سکتے تو ہم کو بجلی کی چمک تو سناں اور بادوں کی گرج دھماکانی دیتی۔ کانے کو دیکھتے اور گانے والے کی حرکتوں کو سنتے۔ اس قسم کے مفروض تصور ہی فلسفہ کے مبتدیوں کے لئے مشق کے طور پر خوب کام دے سکتے ہیں۔

حس اور ادراک جس کی کوئی قطعی تعریف تو نہیں ہو سکتی۔ اصل شعوری کامتیاں زندگی میں جس (جس کو صحیح معنی میں جس کہتے ہیں) اور ادراک باہم لے چلے ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں

کرسوں سے جو کچھ مراد ہے وہ شعور کے لئے سب سے پہلی چیزیں ہوتی ہیں۔ یہ شعور پر بنی امواج کے دالین نتائج ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے عصبی امواج کا کسی سابقہ تجربہ کے ساتھ ربط وایتلاف نہیں ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی حسی زندگی کے سب سے ابتدائی ایام ہی میں ہو سکتی ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کے ذہنوں میں یادداشتوں ۱۱ انیلا فوں کے انبار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو

یہ قطعاً نہیں ہو سکتیں۔ اس سے پہلے کہ آلات حس پر کسی قسم کا ارتسام ہو یا غ ایک گہری نیند میں متفرق ہوتا ہے اور شعور کا علی طور پر کوئی وجود نہیں ہوتا۔ پیدائش کے بعد بچے تقریباً ہفتوں مسلسل سویا کرتے ہیں۔ اس نیند کا سلسلہ منقطع کرنے کے لئے اس وقت اس ام کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ کی جانب کوئی بہت ہی شدید تحریک آنے۔ یہ تحریک نو پیدادماغ میں بالکل فاعل حس کو پیدا کرتی ہے۔ مگر اس کا تجربہ تلفیفات کے ذریعے پر ایک ناسلامہ اثر چھوڑ جاتا ہے۔ اس کے بعد آلات حس سے جو ارتسام دماغ میں آتا ہے تو اس کے جواب میں ایسا دماغی عمل ہوتا ہے جس کے اندر گذشتہ ارتسام کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس سے ایک دوسری قسم کا احساس اور پہلے سے بہتر وقوف ہوتا ہے۔ اور اس وقت سے اس شخص کی محض حسی موجودگی کے وقوف کے ساتھ اس کے متعلق تصورات بھی شامل ہونے لگتے ہیں۔ ہم اس کا کوئی نام رکھتے ہیں اس کو کسی جماعت سے منسوب کرتے ہیں اس کا اور اشیاء کے ساتھ مقابلہ و موازنہ کرتے ہیں اس کے متعلق کوئی حکم لگاتے ہیں اور اسی طرح ایک عصب درآور سے جو شعور پیدا ہو سکتا ہے اس کی امکانی پیچیدگی عمر کے ختم ہونے تک بڑھتی چلی جاتی ہے۔ فی الجملہ اشیاء کے اس اعلیٰ شعور کو اور اک کہتے ہیں اور ان کے وجود کے محض مبہم شعور کا نام (جس حد تک کہ یہ ہم کو ہوتی ہے) حس ہے۔ کسی حد تک اس مبہم شعور کی سی کیفیت اس وقت ہو جاتی ہے جب ہماری توجہ بالکل متشر ہوتی ہے۔

حسین وقوفی ہوتی ہیں اس لحاظ سے حس ایک ایسی تحریر ہے جو بطور ذہنیت ہی کم معرض وجود میں آ سکتی ہے۔ جس کا معدن بھی ایک مجرد شے ہے جو تنہا موجود نہیں ہو سکتا جیسا اوصاف و کیفیات معرض حس ہوتے ہیں۔ آنکھ کی حسوں سے اشیاء کے رنگوں کا امتیاز ہوتا ہے کان کی حسوں سے ان کی آوازیں سنائی دیتی ہیں جلدی حسوں سے ان کے وزن و حرارت برودت وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ ان میں جسم کے ہر عضو سے مرکز میں ایسی امواج آ سکتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہم کو اہم اور کسی حد تک لذت کی کیفیت کا علم ہوتا ہے۔

چکاٹ کھرے بن جیسے اوصاف کے متعلق یہ خیال ہے کہ ہم ان کو محض اور جلدی دونوں حصوں کی مدد سے محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برعکس انشاء کے مہنہ اوصاف مثلاً ان کی شکلیں جسامتیں فاصلے وغیرہ جس حد تک ہم کو ان کا امتیاز و شناخت ہوتی ہے) کے متعلق اکثر علمائے نفسیات کا یہی خیال ہے کہ ہم ان کو تجربات اضنی کے حافظہ کے بغیر قطعاً محسوس نہیں کر سکتے اس لئے ان اوصاف کا وقوف خالص اور سادہ جس کی قوت سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔

کسی شے کی واقفیت اس لحاظ سے اڑکھا جائے تو اس اور اس میں صرف ایک اور اس کا علم فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا معروض یا مافیہ نہایت ہی سادہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ ایک سادہ وصف ہوتا ہے اس لئے

محسوس طور پر یکساں معلوم ہوتا ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ معروض سے واقفیت محض پیدا کرے۔ اس کی ٹکرس اور انک کا کام یہ ہے کہ اس واقعہ کے متعلق معلومات حاصل کرے۔ مگر دوران اور انک میں یہ جاننا ضروری ہے کہ ہم کس واقعہ سے مراد لے رہے ہیں۔ اس کا علم حس سے ہوتا ہے۔ ہمارے اولین انکار تقریباً بالکل حسی ہوتے ہیں۔ یہ ہمارے لئے ایسے موضوع پیدا کر دیتے ہیں جن کے تعلقات ہنوز غیر متعین و نامعلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم روشنی کو پہلے سبیل دیکھتے ہیں تو اس وقت بقول کاٹھلیک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم خود ہی روشنی جوتے ہیں لیکن اس کے بعد ہم کو جو کچھ بصیری علم ہوتا ہے وہ اس تجربہ کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس لمحہ کے بعد اندسے بھی ہو جائیں تب بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس وقت تک اس کے متعلق ہمارے علم میں کسی اہم جزو کی کمی نہ ہوگی۔ مدارس علمی میں طلبہ کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جائیں ہیں جن کی اور مدارس میں تعلیم دی جاتی ہے۔ انکاس انعطاف طیف اخیر ی نظریہ وغیرہ سب ہی باتوں کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن ان مدارس کے بہترین ماورز ادنی طالب علم میں ایک ایسی بات کی کمی ہوتی ہے جو ابجد خوان سمجھے بچے کو بھی ہوتا ہے اسکے استاد اس کو یہ نہیں بتا سکتے کہ روشنی کا افضل اولین کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کوئی قسم کی کتابی تعلیم یور نہیں کر سکتی جس کی یہ تمام خصوصیات بالکل واضح ہیں

اسی لئے عموماً وہ غلاصغہ بھی جو اس کو بہت زیادہ اہمیت دینا نہیں چاہتے اور نہ اس علم کا قرار واقعی احترام کرتے ہیں جو اس کے ذریعہ سے ہم کو حاصل ہوتا ہے اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

حس و متشاکل | اس ادراک میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو، مگر پھر بھی ایک خصوصیت دونوں میں عام ہے وہ یہ کہ جن اشیاء کی حس یا ادراک ہوتا ہے وہ ظاہر واضح اور موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جن اشیاء کا انسان محض خیال کرتا ہے یا جن کو یاد کرتا ہے یا جن کا تصور کرتا ہے وہ نسبتاً ضمنی معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں وہ حقیقی موجودگی کا وصف نہیں ہوتا جو معروضات حس میں ہوتا ہے۔ اب دیکھو جن قشری اعمال سے حسوں کا تعلق ہے وہ حوالی جسم کے درآئندہ متوجہات سے پیدا ہوتے ہیں یعنی کسی قسم کی حس ہونے سے پہلے یہ مزدوری ہے کہ آنکھ کان وغیرہ کسی خارجی شے سے متاثر ہوں۔ اس کے برعکس جن قشری اعمال سے تصورات یا متشاکلات کا تعلق ہے غالباً ان یہ ہے کہ وہ تہفیفات کے متوجہات پر مبنی ہوتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالی جسم کے متوجہات معمولاً ایسے دماغی عمل کا باعث ہوتے ہیں جس کے پیدا کرنے کی اور تہفیفات کے متوجہات قابلیت نہیں رکھتے شعور متبع کے معروض میں وضاحت موجودگی و حقیقت کے جو اوصاف ہوتے ہیں غالباً وہ اسی عمل کے متکرم ہوتے ہیں۔

معروضات حس | جس شے یا جس وصف کا احساس ہوتا ہے وہ شے کی خارجیہت یا وصف مکان خارجی میں محسوس ہوتا ہے کسی جگہ یا رنگ کو متبادر خارج از جسم ہونے کے علاوہ خیال کرنا

ہی نامکن ہے آواز میں بھی مکان ہی میں معلوم ہوتی ہیں پس سطح جسم سے ہوتا ہو آلام ہیضہ کسی عضو کے اندر ہوتے ہیں۔ یہ خیال نفسیات میں ایک حصہ سے راجع ہے جسی اوصاف کا وقوف اولاً اس طرح پر ہوتا ہے کہ گویا یہ خود اس کے اندر ہیں اور بعد ازاں کوئی عقل یا مافوق اس ذہنی فعل اس کو ذہن سے چھین کر معروض کے حوالے کر دیتا ہے مگر بنظر یہ بالکل بے بنیاد ہے جو واقعات

بظاہر اس خیال کے موید معلوم ہوتے ہیں ان کی دوسرے طریق پر بوجہ
 احسن تو جیہ ہو سکتی ہے۔ بچہ کو سب سے پہلے خارجی عالم کی محسوس ہوتی ہے۔
 اس کے بعد زندگی میں عالم کے حلق جو اس کو دائمیت دیتی ہے وہ اس
 ابتدائی تخم کے برگ و بار ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو روزمرہ کا اضافہ اور
 دوسری طرف تداخل اس کو اس قدر بڑا پیچیدہ اور مربوط کر دیتا ہے کہ اس کی پہلی
 حالت یا دیکھیں رہتی۔ بچہ کے سلسلے جب کوئی شے پہلی بار آتی ہے تو اس
 کے مبہم شعور میں وہ ایسے معروض کے ساتھ دوچار ہوتا ہے جس میں فہم کے
 کل مقولات موجود ہوتے ہیں اس میں اسی قدر خارجیت معروضیت وحدت وعلیت
 ہوتی ہے جو اس کے بعد کی کسی ایک شے یا سلسلہ انشیا کے اندر ہو سکتی ہے
 یہیں بچہ پہلے پہل اپنی دنیا سے ملتا ہے اور بقول دالٹن اس وقت
 معجزہ علم اس کی ادنیٰ محسوس میں بھی اسی قدر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے جتنا کہ
 نیوٹن کے دماغ میں اس کے عین معراج کمال پر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے۔
 اس اولین حسی تجربہ کی عفو یا قی شرط غالباً بہت سے بھٹی متوجہ ہیں جو
 ایک ہی وقت میں جسم کے مختلف اعضاء سے دماغ کی طرف آتے ہیں لیکن
 عضوی شرائط کا یہ جم غفیر شعور کے ایک ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ آگے
 چل کر ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ شعور ایک ہو سکتا ہے اگرچہ یہ بہت سی چیزوں
 کا ہوا اور بہت سے اعضاء کا ہم وقت مل اس کا باعث ہوا ہو۔ بچہ کے
 لاتعداد درآئندہ متوجہات اس میں جس معروض کا شعور پیدا کرتے ہیں
 وہ ایک عظیم خوشنما اور پرشور انجمن ہوتی ہے۔ یہ انجمن بچہ کی دنیا ہوتی ہے
 بڑی حد تک ہم میں سے اکثر کی دنیا ایسی ہی انجمن ہوتی ہے۔ یہ سمجھ سکتی
 ہے اور ہم سے سمجھنے کی داعی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن درحقیقت ابھی تک
 سلجھی نہیں ہے۔ ابتداء سے انتہا تک یہ جگہ گھیرنے والی شے معلوم ہوتی ہے
 جس حد تک کہ یہ غیر محمل اور ابھی ہوئی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس سے
 صرف حسی طور پر واقف ہیں۔ لیکن جوں جوں اس کے حصوں میں امتیاز
 ہو جاتا ہے اور ہم کو ان کی باہمی نسبتوں کا علم ہو جاتا ہے اسی قدر ہمارا علم

اور کی بلکہ عقلی ہوتا جاتا ہے اور اس اعتبار سے ہم کو باب ہذا میں اس سے بحث نہیں ہے۔

حسوں کی شدت روشنی اس قدر مدہم ہو سکتی ہے کہ اس سے محسوس طور پر تاریکی دور نہ ہو۔ آواز ایسی دھیمی ممکن ہے جو سنی نہ جاسکے۔

بھی اس قدر خفیف ہو سکتا ہے جس کے محسوس کرنے سے ہم قاصر رہیں۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خارجی پہنچ کی ایک مقررہ مقدار اس کی موجودگی کی حس پیدا

کرنے کے لئے ضروری ہے بشرط اس کو قانون باب کہتا ہے۔ یعنی اس سے پہلے کہ معرض ذہن میں داخل ہو سکے اس کو کسی شے پر سے گذرنا پڑتا ہے۔ باب

سے گذر جانے کے بعد جو سب سے پہلی حس ہوتی ہے اس کو اقل بھرقلی سمع وغیرہ کہتے ہیں۔ اس حد کے بعد جوں جوں قوت ارتسام بڑھتی جاتی ہے شدت

حس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن مہیج کی نسبت سے جس میں کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اور آخر کار ایک انتہائی حد آجاتی ہے جس کے بعد مہیج میں کتنا ہی

اضافہ کیوں نہ کیا جائے مگر اس سے شدت حس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ عموماً اس حد سے پہلے حس کی خاص نوعیت میں الم کا امتزاج ہونا شروع ہو جاتا

ہے زیادہ دباؤ شدید گرمی سردی روشنی آواز وغیرہ کی حالتوں میں اس کا اچھی طرح مشاہدہ کیا جاسکتا ہے ذائقہ اور بو کی حالت میں نسبتاً اتنی

اچھی طرح اس کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حالتوں میں ہم مہیج کی قوت کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں بڑھا سکتے۔ اس کے برعکس تمام حسیں عالم

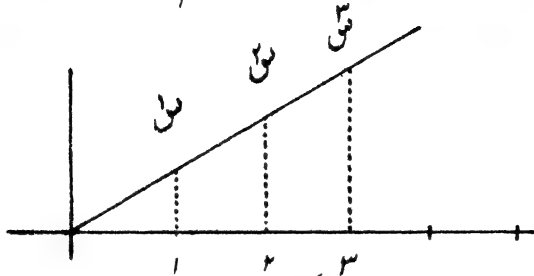
شدت میں گودہ کتنی ہی ناگوار کیوں نہ معلوم ہوں خفیف حالتوں میں ایک حد تک خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ ہلکا تلخ ذائقہ اور خفیف سی بسا ہند ایک

حد تک تو ضرور خوشگوار ہوتی ہے۔

دوسرے قانون میں کہہ چکا ہوں کہ شدت حس میں شدت مہیج کی نسبت کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اگر باب ہوتا، اور اگر خارجی مہیج کے ہر اضافہ سے

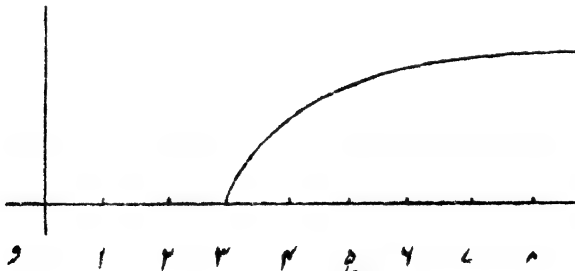
شدت حس میں یکساں اضافہ ہوتا تو دونوں چیزوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا انحنائوسیا ایک خط مستقیم کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکتا۔ فرض کرو کہ انحنی

خط و بیج خارجی کی شدت کا مقیاس ہے بایں طور کہ وہ پر کوئی شدت نہیں
 ۱ پر اور جب شدت ہے علیٰ ہذا اب آڑے خط سے افقی خط پر جو انتصابی خطوط
 کرے ہیں ان کو تہجیمیں مانو۔ وہ کسی قسم کی حس نہیں ۱ پر وہ جس



شکل نمبر ۱

سے جس کو خط ۱۔ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے۔ ۲ پر وہ جس ہے جس کو خط ۱س
 ۲۔ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے علیٰ ہذا میں ون کا خط یکساں اود باقاعدہ طور پر بلند ہوتا
 جائیگا، کیونکہ مفروض کی رو سے انتصابی خطوط یعنی جسیں اسی شرح سے چھٹی ہیں جس
 شرح سے کہ افقی خطوط یعنی تہجیمیں بڑھتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں جسیں نسبتہ کم شرح سے
 بڑھتی ہیں۔ اگر افقی بیخ پر ہر آئندہ قدم کو خستہ کے مساوی ہو تو انتصابی بیخ پر ہر آئندہ قدم کو خستہ
 سے کہ کم ہو گا۔ اور سوں کا خط بجائے مستقیم ہونے کے جوٹی پر سے محدب ہو گا۔



شکل نمبر ۲

شکل نمبر ۲ سے اصل حالت کا اظہار ہوتا ہے۔ و بیج کا نقطہ صفر ہے

شعوری جس خط منحنی سے ظاہر ہوتی ہے جو حد باب کے گزرنے سے پہلے شروع نہیں ہوتا جہاں کہ پہنچ ۳ درجہ پر ہے۔ یہاں سے آگے پہنچ کے اضافہ کے ساتھ حس بڑھتی ہے لیکن یہ ہر قدم پر نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بڑھنے کی انتہا ہو جاتی ہے اور یہاں سے خط حس سیدھا ہو جاتا ہے۔ اہل قانون مزاحمت کو دیر کا قانون یا قانون دیر کہتے ہیں کیونکہ دیر صاحب نے سب سے پہلے اس کا اوزان میں مشاہدہ کیا تھا۔ میں اس قانون اور ان واقعات کے متعلق تجزیہ یہی ہے و منت کا بیان نقل کرتا ہوں۔

”ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں ہم وہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ جن کا دن کے شور و غلبہ میں احساس تک نہیں ہوتا۔ اس وقت گھنٹہ کی ٹپک ٹپک ہوا کی شاں شاں آکریوں کی چرچرا در ہزاروں شور ہمارے کانوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ سب جانتے ہیں کہ بازاروں کے شور و غل یا ریل کی کوکڑا ہٹ میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم نہ صرف اپنے پاس والوں کی آواز سننے سے قاصر رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات خود اپنی آواز ہی نہیں سن سکتے جو ستارے شب کے وقت سب سے زیادہ جگداج معلوم ہوتے ہیں دن کو ان کا بیتہ ہی نہیں ہوتا۔ چاند دن کے وقت نظر تو آتا ہے مگر اس میں شب کی ہی جگہ نہیں ہوتی۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے وہ اس بات سے اچھی طرح سے واقف ہوں گے کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہوا اور اس پر آدھ سیر کے وزن کا اور اضافہ کر دیا جائے تو فرق کافی الفو را احساس ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جائے تو کسی کم کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ گھنٹہ کی ٹپک ٹپک ستاروں کی روشنی آدھ سیر کا دباؤ سب ایسے پہنچ ہیں جن سے ہمارے حواس متاثر ہوتے ہیں اور جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر محسوس ہوتا پس اس تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی پہنچ یا مختلف حالات یا تو کم و بیش شدت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے یا محسوس ہی نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کیسا ہوتا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہے؟ غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تغیر ہر حالت میں ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی ٹپک ٹپک ہمارے غلبہ

سماعت کے لئے ایک کمزور میج ہے۔ جب محض یہی میج عمل کرتا ہے تو ہم گھنٹہ کی ایک جگہ سن سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کے ساتھ گاڑی کے پھیپوں کی گڑ گڑ، اہٹ اور دن کے اور شور وں کا قوی میج ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ہم اس کو نہیں سن سکتے۔ ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک سو میج ہے، لیکن یہ روشنی میں میج کا باعث ہوتی ہے اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا بھی شدید میج ملا ہوا ہو تو ہم اس کو قطعاً محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ یہی میج اگر کسی خفیف میج کے ساتھ یعنی ستاروں کی روشنی شفق کی روشنی کے ساتھ ہو تو اس کو ہم بخوبی محسوس کر سکتے ہیں۔ آدھ سیر کا وزن ہماری جلد کے لئے ایک میج ہو سکتا ہے جس کو ہم اس وقت تو محسوس کرتے ہیں جب یہ پہلے آدھ سیر پر زیادہ کیا جاتا ہے، مگر جب کسی ایسے میج پر زیادہ کیا جاتا ہے جو اس سے ہزار گنا بڑا ہے تو احساس نہیں ہوتا۔

”لہذا ہم ایک عام اصول کے طور پر بیان کئے دیتے ہیں کہ کسی میج کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر عضو کا پہلا میج کم ہے تو یہ اس کی نسبت سے کم ہو سکتا ہے، لیکن اگر عضو کا پہلا میج زیادہ ہے تو اس کو اس کی نسبت زیادہ بھی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ایک نہایت ہی سادہ نسبت تو یہ ہو سکتی ہے کہ جس اور میج بالکل ایک ہی تناسب کے ساتھ بڑھیں لیکن اگر میج اور جس میں یہ نسبت ہوتی تو ستاروں کی روشنی دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرنی چاہئے کہ رات کی تاریکی میں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہے کہ شدت جس مقدار میج کے تناسب سے نہیں بڑھتی بلکہ اس سے نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس تناسب سے اضافہ جس کم ہوتا اور اضافہ میج بڑھتا ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کا تجربہ کافی نہیں۔ ہم کو مختلف چیزوں کی مقدار اور حصوں کی شدت کی نہایت ہی صحیح پیمائش کرنی پڑے گی۔

نیز پیمائشوں کے کرنے کا طریقہ روزمرہ کے تجربہ سے معلوم ہو جاتا ہے

یہ تو معلوم ہے کہ محسوس کی شدت کی پیمائش نامکن ہے۔ ہم صرف محسوس کے فرق کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ مہیج خارجی کے سادی فرق سے محسوس بہت ہی غیر سادی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔

لیکن مجموعی طور پر ان سب تجربات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مہیج کا ایک ہی فرق ایک حالت میں تو محسوس ہوتا ہے اور دوسری حالت میں بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ یعنی اگر آدھ سیر وزن کا آدھ سیر پر اضافہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے لیکن اگر ایک من پر اضافہ کرتے ہیں۔ تو محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم مہیج کی ایک شدت کو لیں کہ تجربہ کریں کہ یہ کس حالت کا باعث ہوتا ہے اور پھر دیکھیں کہ مہیج میں بغیر اس کے کہ کس میں اضافہ محسوس ہوئے اس قدر اضافہ کر سکتے ہیں تو اپنے مشاہدات سے جلد تر ایک نتیجہ برپہ ہو سکتا ہے۔ اگر مختلف مقداروں کے مہیجوں سے اس قسم کے مشاہدات کریں تو ہم اس امر پر مجبور ہو جائیں گے کہ ان اضافوں کی بھی اتنی ہی مختلف مقداریں لیں جو محسوس تخفیف سے اور اک اضافہ کا باعث ہوتی ہیں۔ شفق کی روشنی میں جس روشنی کا صرف ذرا سا ادراک ہو سکتا ہے اس کا تارے کی روشنی کے برابر بھی چمک دار ہونا ضروری نہیں۔ لیکن دن کی روشنی میں اس کو کہیں تیز ہونا چاہئے، تب ادراک ہو سکتا ہے۔ اگر ہم مختلف مہیجوں کی کل ممکن مقداروں سے اس قسم کے مشاہدات کر لیں اور ہر شدت کے مہیج کے لئے یہ دیکھ لیں کہ جس بس یونہی سا قابل ادراک فرق پیدا کرنے کے لئے کس قدر اضافہ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ہمیں ایک ایسا عددی سلسلہ دستیاب ہو جائے گا جس کے دیکھنے سے وہ قانون جس کے مطابق اضافہ مہیج سے محسوس ہوتی ہے فوراً ظاہر ہو جائے گا۔

اس قاعدہ کے مطابق روشنی آواز اور دباؤ کے متعلق مشاہدات کرنا نفسیت کے ساتھ آسان نہیں۔ جب ہم دباؤ کو لیتے ہیں۔

ہمیں حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ جن اوزان سے اعتبار کیا جا رہا ہے ان کی قیمت کچھ ہی ہوا اصل وزن بدحوہ اضافہ بس یونہی سا محسوس

ہو سکتا ہے اس کو اس کے ساتھ ایک تناسب ہو گا اور وہ اس کی ایک کسر ہوگی۔ اختبارات کی تعداد کے اوسط سے یہ کسر قریباً $\frac{1}{16}$ کے معلوم ہوتی ہے یعنی جلد پر کتنا ہی وزن کیوں نہ ہو جب اس پر اس وزن کا ایک تہائی زیادہ کیا جائے گا، یا اس میں سے ایک تہائی کم کر دیا جائے گا تو فرق محسوس ہوگا اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے کہ محضلات حرارت روشنی آواز کے احساسات میں کیونکر فرق کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اس کے بعد نتیجہ نکالتا ہے جن حواس کے ہریموں کا ہم حجم طور پر اندازہ کر سکتے ہیں ان کے متعلق تو ہم نے اس امر کا مشاہدہ کر لیا ہے کہ ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں ان کی انفرادی ذکات امتیاز کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو یہ ہر حال سب پر صادق آتا ہے کہ اضافہ جس کے پیدا کرنے کے لئے بس قدر اضافہ ہیج کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مجموعی ہیج سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت ہوتی ہے۔ مختلف حواس میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل کی مرتب صورت میں دکھلایا جاسکتا ہے۔

ضیائی حس	$\frac{1}{16}$
عقلی حس	$\frac{1}{4}$
ذیادہ احساس	$\frac{1}{8}$
گرمی	$\frac{1}{3}$
آواز	$\frac{1}{3}$

مندرجہ بالا اعداد جیسا کہ چاہئے دیسا صحیح اندازہ تو نہیں ہیں لیکن یہ کم از کم مختلف حواس کی امتیازی قابلیت کا ایک عام تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اس اہم قانون کو جس اور ہیج کی نسبت کو اس قدر آسان شکل میں ظاہر کرتا ہے سب سے پہلے جن عالم عضویات ارسٹو ہیرج دیمر نے دریافت کیا تھا۔

فشر کا قانون ریبز کے قانون کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ جس میں مساوی اضافے کرنے کے لئے ہیج میں مساوی نسبتی

اضافے کرنے چاہئیں۔ پروفیسر فشر نے دبیر کے قانون پر جسوں کی عددی پیمائش کا ایک نظریہ قائم کیا ہے جس پر بہت کچھ ابعد البطیعیاتی بحث ہوئی ہے۔ وہ ہر ذلے قابل اور اک اضافہ جس کو پیمائش کے بڑھانے سے پیدا ہوتا ہے جس کی اکائی مانتا ہے اور ان سب اکائیوں کو باوجود اس امر کے کہ مساوی طور پر قابل اور اک اضافوں کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جب ان کا اور اک ہو جائے اس وقت بھی وہ مساوی رہی معلوم ہوں مساوی مانتا ہے۔ ایک من پر اضافہ جس پیدا کرنے کے لئے جتنے سیر وزن کی ضرورت ہے وہ ان چھٹا نکوں کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ ذرن کی معلوم ہوتے ہیں جو ایک سیر کے لئے اضافہ کی جس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ فشر سے یہ حقیقت نظر انداز ہو گئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر مہیج کے بڑھانے سے قیمت باب سے لیکر شدت رج تک جو اضافہ جس کی انتہا ہے ن تیز قابل اور اک مدارج ہوں تو جس ح اک اکائیوں پر مشتمل ہوگی، جو سب آپس میں مساوی ہوں گی۔ فشر کے نزدیک اگر حسین اعداد کے ذریعہ سے ظاہر کی جا سکیں تو نفسیات ایک کامل علم ہو سکتا ہے۔ کسی جس کی اکائیاں دریافت کرنے کے لئے اس کا عام قاعدہ یہ ہے جس کا لکھ مر۔ اس میں جس کے لئے ہونی چاہئے اور ایسی مہیج کے لئے جس کا اعداد میں اندازہ ہو، ہر ایک قائم شدہ کے لئے جس کا تعین ہر خاص جس میں علیحدہ طور پر تجربہ سے ہونا چاہئے جس مہیج کے لوکارتم کے متناسب ہوتی ہے کسی سلسلہ کی قیمت اگر طلق اکائیوں میں نکالنا ہو تو نیگل نمبر ۲ کے اخذ کے معینات سے نکالی جا سکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اخذ لوکارتم کے اعتبار سے ٹھیک طور پر بنا ہوا اور ابواب کا مقام اعتبارات کے ذریعہ سے صحیح طور پر بیان کیا جائے فشر کے اس نفسی طبعی قاعدہ پر چاروں طرف سے اعتراضات کی بھر مار ہوئی ہے۔ اور چونکہ اس سے کوئی عملی نتیجہ مرتب نہیں ہوا اس لئے یہاں اس پر مزید توجہ نہ کی جائے گی۔ فشر کی کتاب سے جو کچھ فائدہ ہو سکتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس نے قانون دبیر کے متعلق اختیاری تحقیق کے جذبہ کو مشتعل اور اعدادی قاعدوں کی بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ حوالہ کو جب ہم افراد کی طور پر لیتے ہیں تو قانون دبیر صرف تقریباً ہی صحیح اثر ہے۔

اعدادی قاعدوں کی بحث اس لئے ضروری ہوئی کہ ہماری حیست لمحہ بہ لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ جب دوسوں کا فرق حد امتیاز کے قریب ہو جاتا ہے تو ایک وقت تو ہم کو اس کا امتیاز ہوتا ہے اور دوسرے وقت نہیں ہوتا۔ اتفاقی غلطیوں سے جہاں حیست کے کم ہو جانے کا احتمال بڑا ہے وہاں اس کے زیادہ ہو جانے کا بھی احتمال ہے۔ اوسط میں ان غلطیوں کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ کبھی بیشی برابر ہو جاتی ہے اور معمولی حیست (یعنی ایسی حیست جو اتفاقی امور کا نہیں بلکہ مستقل اسباب کا نتیجہ ہوتی ہے) بے نقاب ہو جاتی ہے۔ اوسط نکالنے کے کبھی جتنے قاعدے ہیں ان میں اپنی اپنی مشکلات اور اپنی اپنی پیچیدگیاں ہیں اس کے متعلق جو بحث ہوئی ہے اس میں شک نہیں اس نے بہت ہی پیچیدہ شکل اختیار کر لی ہے۔ اعدادی قاعدے کس قدر دشوار اور جرم محققین کتنے صابر و جفاکش ہوتے ہیں اس کی مثال میں میں خود مشرہی کے واقعہ کو بیان کرتا ہوں کہ جب اس نے قانون دیر کی جلیج کی تو ۱۶۹۷، ۲۴۵ متفرق واقعات کو یک جا کر کے حساب کیا تھا۔

حسین مرکیب | فخری تمام ترکوش بر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگرچہ ہمیں ہو میں ہمارے حوصلوں کی غلط خارجی کے بہت سے حصے ہو سکتے ہیں لیکن جس کا ہر قابل امتیاز درجہ اور ہر مزید کیفیت شعور کی ایک

عظیم المثال حقیقت ہوتی ہے جس ایک پورا اسلم ہوتی ہے اور بقول ڈاکٹر مشرورک قوی جس کمزور جس کی حاصل ضرب یا بہت سی کمزور حوصلوں کا مرکب نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بالکل ایک نئی شے ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ان کا باہم موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے شدید و کمزور صوتی حسیات یا لمسی حوصلوں کے قابل پائش فرق مجسم کرنے کی کوشش کرنی بادی النظر میں ایسی ہی بھل معلوم ہوتی ہے جیسا کہ تین درجہ یا در دوسرے درجہ کے فرق کا اعداد میں اندازہ کرنا۔ اگر روشنی کی شدید جس میں اس کی کمزور جس شامل نہیں ہے تو ظاہر ہے یہ کہنا از روئے نفسیات صحیح نہ ہوگا کہ اول الذکر جس آخر الذکر سے کس قدر زیادہ ہے۔ قرمزی رنگ کا احساس ایسے گلابی رنگ کا احساس نہیں ہے جس میں بہت سا

گلابی رنگ زیادہ کر دیا گیا ہے بلکہ یہ گلابی رنگ کے احساس سے بالکل جدا ہے۔ یہی بجلی کی روشنی کا حال ہے کہ اس کے نقطہ میں بہت سی دھوئیں دار چربی کی شععوں کی روشنی جمع نہیں ہوتی۔ ہر ص ایک ناقابل تقسیم اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس لئے اس خیال کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے

کہ شدید حس خفیف حسوں کی اکائیوں سے مرکب ہوتی ہیں۔ مذکورہ بالا دھوئے اور اس واقعہ میں کسی قسم کا تناقض نہیں کہ اگر کسی خفیف حس کے مہج کو بڑھاتے جائیں تو جب تک اضافہ کئے جائینگے ہمیں تسد رنجی زیادتی کا احساس ہوتا رہے گا۔ اس حالت میں ہم ایک ہی شے کی زیادتی کو محسوس نہیں کرتے بلکہ اول ص سے فرق و بعد زیادہ ہوتا جاتا ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ آئندہ جیل کرا تمیاز کے باب میں بتائیں گے کہ سادہ اشیاء کے امین اختلاف کا پورا رک ہو سکتا ہے اور یہ بھی بیان کریں گے کہ اختلافات میں کمی فرق ہوتا ہے یعنی جہات فرق و اختلاف مختلف ہوتی ہیں۔ ان جہات میں سے کسی ایک جہت میں اشیاء کو اس طرح مرتب کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس جہت میں بتدریج بڑھتی چلی جائیں۔ اس قسم کے ہر سلسلہ میں ابتدا اور انتہا بہ نسبت وسط کے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اختلاف شدت اس قسم کے ممکن اضافہ کی ایک جہت ہے۔ اس لئے ہم اضافہ شدت کے متعلق اپنے فیصلے اس مفروضہ کے بغیر بھی صادر کر سکتے ہیں کہ ایک بڑھتے ہوئے مجموعہ میں مزید اکائیوں کا اضافہ ہو گیا ہے۔

نام نہاد قانون ویر کا قانون ایک وسیع تر قانون کی مثال معلوم ہوتا ہے اضافیت اور وہ قانون یہ ہے کہ جس قدر ہم کو زیادہ توجہ کرنی پڑتی ہے اسی قدر کم ہم کسی ایک جزو کی طرف التفات ہو سکتے ہیں۔

جہاں اشیاء میں جنسی اختلاف ہوتا ہے وہاں تو یہ قانون بدیہہ معلوم ہوتا ہے جب گفتگو گرم ہو جاتی ہے تو ہم جسمانی تکلیف کو کس قدر آسانی کے ساتھ بھول جایا کرتے ہیں۔ جب تک ہم کام میں مشغول رہتے ہیں ہمیں کمزوری کے شعور دل کا بہت ہی کم احساس ہوتا ہے۔ ہم بہت سی چیزوں میں اس

قد مضغول و تنہک نہیں ہوتے جتنا کہ ایک چیز میں ہو جاتے ہیں یہ ایک پرانی ضرب لٹل ہے اب اس پر یہ بات اور زیادہ کی جا سکتی ہے کہ جس چیز کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں اس کی ایک جنبی کے نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ ایک وقت میں ایک ہی قسم کی دو شدت محسوس کے عمل سے ذہن ان کی شدت کی بنا پر ادراک میں فرق کرنے کی قوت کم ہوتی تو فرق فی الفور محسوس ہو جاتا۔

اس خاص تصور کو علی قدر حیثیت اہمیت دی جا سکتی ہے۔ مگر اس عام واقعہ سے متعلق شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ درآئندہ امواج کا نفسی اثر دیگر ہم وقت درآئندہ امواج کے اثر پر ضرور مبنی ہوتا ہے۔

جس معروض کو درآئندہ موج ذہن کے سامنے لاتا ہے اور موجات سے اس کی ادراکیت ہی نہیں بلکہ کیفیت تک بدل جاتی ہے۔ ہم وقت حسیں ایک دوسرے کو متغیر کر دیتی ہیں۔ یہ قانون اضافیت کا مختصر اظہار ہی جس کو ونٹ اس مہتمم شکل میں بیان کرتا ہے کہ ہم تمام انشیا کو ایک دوسرے کی نسبت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہ قانون کسی نہ کسی شکل میں ابس کے وقت سے نفسیات میں رائج ہے۔ اس کو ایک مہتمم اور طلسم سا بنا دیا گیا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ جن اعمال کو مستلزم ہوتا ہے ان سے ہم ناواقف ہیں مگر اس میں بھی شک کی گنجائش نہیں کہ یہ اعمال عضو یا قی ہوتے ہیں اور دو موجوں کے تداخل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک موج کے عمل میں خلل پڑے گا تو اس سے قدرتی طور پر دوسری قسم کی حس نہوگی۔

مذکورہ بالا تغیر و اثر کی مثالیں نہایت آسانی کے ساتھ مل سکتی ہیں۔

راگ میں مختلف سر ملکر زیادہ دلکش معلوم ہونے لگتے ہیں اسی طرح رنگوں میں جب موزوں رنگوں کو ملا یا ملاتا ہے تو زیادہ بھلے معلوم ہوتے ہیں جلد کا اگر کچھ حصہ گرم پانی میں ڈوبا جائے تو اس سے ایک خاص درجہ حرارت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی پانی میں جلد سے زیادہ حصہ کو ڈالتے ہیں تو اس سے احساس حرارت کی

شدت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حالانکہ پانی کی حرارت میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اشیاء میں جسامت کا اقل لون ہوتا ہے۔ یعنی ان کی خشکیہ پر جو تصور پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریشوں کی ایک کافی تعداد کو بیچ کرے۔ ورنہ اس سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ ویبر کا مشاہدہ ہے کہ اگر ردپیہ کو پیشانی پر ایک دفعہ ٹھنڈا اور دوسری دفعہ گرم رکھا جائے تو گرم کی نسبت ٹھنڈا زیادہ دیرنی معلوم ہوگا۔

بازنیش صاحب کی تحقیق ہے کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حصول کو تیار کرتے ہیں۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک مریض ایک خاص فاصلہ سے پار ہائے رنگ میں اتیار نہیں کر سکتا۔ لیکن جب اس کے کان کے قریب دو شاخہ بجا یا جاتا ہے تو وہ فوراً شناخت کر لیتا ہے۔ جو حرف اتنی دور ہوتے ہیں۔ جن کو مریض معمولی حالت میں نہیں پڑھ سکتا، جب دو شاخہ کی آواز اس کے کانوں میں آتی ہے تو آسانی کے ساتھ پڑھ لیتا ہے۔ ان مثالوں میں سب سے عام اور مانوس مثال ان آلات کی ہے جن کی شدت میں شور و غل یا روشنی سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً ذم حسوں کی بناء پر مثلاً میں جو زیادتی ہو جاتی ہو اس کو بھی اسی قسم کی مثال سمجھنا چاہئے۔

اثرات تقابل ایک عصبی تموج دوسرے عصبی تموج کو جس طرح سے متغیر کر دیتا ہے۔ اس کی بہترین امثلہ ہم وقت لونی تقابل کے واقعات میں نظر آتی ہیں۔ مختلف شوخ رنگوں کے جذب کاغذ کے تختے لو۔ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہی قسم کے خاکستری کاغذ کا تختہ رکھو۔ اس کے بعد ہر ایک تختہ پر شفاف سفید کاغذ کے تختے رکھو جس سے خاکستری کاغذ اور رنگیں زمین دونوں کا منظر لائٹ ہو جائے گا ہر حالت میں خاکستری تختہ میں ایسے رنگ کی جھلک آئے گی جو زمین کا متمم ہوگا۔ ہر جھلکے کا رنگ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف معلوم ہوگا کہ کوئی دیکھنے والا شفاف کاغذ کو اٹھائے بغیر ہرگز یہ تمیز نہ کر سکے گا کہ ایک ہی خاکستری کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ یہی علم ہولٹز نے ان واقعات کی توجیہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک قدیم عادت کی بناء پر ایسا منظم ہوا ہے

اور وہ عادت یہ ہے کہ ہم اس واسطہ کا لحاظ کرتے ہیں جس کے توسل سے ہم کو
اشیاء نظر آتی ہیں۔ ایک ہی شے صاف آسمان کی نیلی روشنی میں شمع کی سرخی
مائل زرد روشنی میں شمع کی پائش شدہ مینر کی سیاہی مائل باوامی روشنی میں اس کا ممکن
ہے اس پر عکس پڑتا ہو) باوجودیکہ مختلف رنگوں کی معلوم ہوتی ہے۔ مگر ہم
ہمیشہ اس کو اس کے اصل ہی رنگ کا سمجھتے ہیں۔ اس کو ذہن اپنے ذاتی
علم سے اس کے منظر میں زیادہ کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے گمراہ کن واسطہ
کا اثر باطل ہو جاتا ہے۔ مذکورہ بالا رنگیں کا غدول کے واقعہ کے متعلق
وہ علم مولف یہ کہتا ہے کہ ذہن یہ سمجھتا ہے کہ خاکستری کاغذ پر خفیف سائیں کا
رنگ پھیلا ہوا ہے جس کو شفاف مانا غدے دبا رکھا ہے لیکن اس رنگ کے
پردہ میں سے خاکستری کاغذ خاکستری اسی وقت نظر آسکتا ہے جب اس کا
رنگ پردہ کے رنگ کا ستم نظر آئے۔ اس لئے ہم اس کو زمین کے ستم رنگ
کا خیال کرتے ہیں اور یہ ہم کو اسی رنگ کا نظر آتا ہے۔

بہرنگ اس نظریہ کو غلط کہتا ہے۔ جن واقعات سے اس نے استدلال
کیا ہے ان کا اعادہ تو یہاں ممکن نہیں۔ صرف اسی قدر کہدینا کافی ہے کہ اس کی
تقریر اس کو عضو یا قی منظر ثابت کرتی ہے۔ ہم وقت معینی متوجہات کا شعور پر اس
سے مختلف اثر ہوتا ہے جو ان کے انفرادی طور پر عمل کرنے سے ہوتا ہے
یہ ایک عام اصول ہے اور بہرنگ کے نزدیک سمندر جیبالا واقعہ بھی اس کی
ایک مثال ہے۔

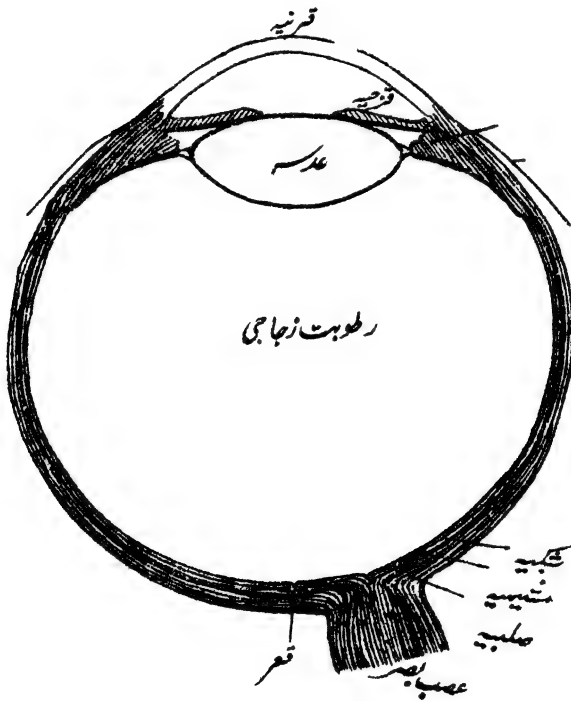
تدبیر کی تقابل اور ہم وقت تنوع میں فرق ہے اس کو چکان پرمینی مانا گیا ہے
اس واقعہ پر تناللات البعد کے عنوان سے بصر کی فصل میں بحث کی جائیگی لیکن یہ بات ضرور
ذہن میں کرنی چاہیے کہ گذشتہ حصوں کی تناللات موجودہ حصوں کے ساتھ ہو سکتی ہیں اور
مکن ہے کہ یہ ایک دوسرے کو ہم وقت حسی اعمال کی طرح متاثر کریں۔

باصرفہ کے علاوہ اور جو اس میں بھی منظر تقابل کا اظہار ہوتا ہے لیکن ان میں
یہ نسبت بہت ہی کم داغ ہوتا ہے۔ اس لئے میں یہاں ان سے بحث نہ کروں گا۔
اب ہم جو اس خصوص پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

باب

نظر

آنکھ کی ساخت کی بحث تشریح کی تمام کتابوں میں موجود ہے میں صرف چند ایسی باتیں بیان کروں گا جن کا انفسیات سے تعلق ہے آنکھ کی شکل کچھ چھوٹے سے کرہ کی ہے۔ اس پر سفید رنگ کا ایک سخت پردہ ہوتا ہے جس کو ملتہیہ کہتے ہیں



شکل نمبر ۳

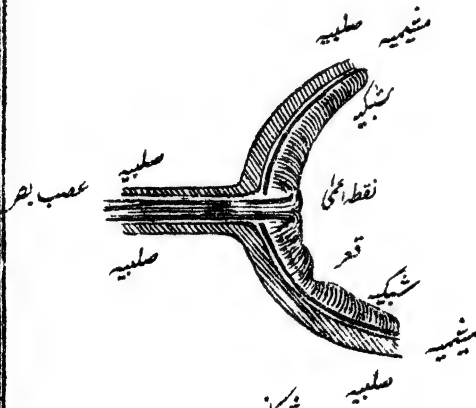
اس کرہ کے اندر ایک عصبی سطح اور بعض انعطافی واسطے ہوتے ہیں اس

سطح کو عدسہ اور ان واسطوں کو رطوبات کہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے خارجی عالم کی تصویر آنکھ میں بنتی ہے۔ آنکھ کی حالت ایک چھوٹے سے آنکھ کلس یا کمرے کی سی ہے جس کا اہم ترین حصہ حواس پر وہ ہوتا ہے۔

اس حواس پر وہ کو شبکیہ کہتے ہیں۔ عصب بصری طبقہ صلیبہ میں گھس کر

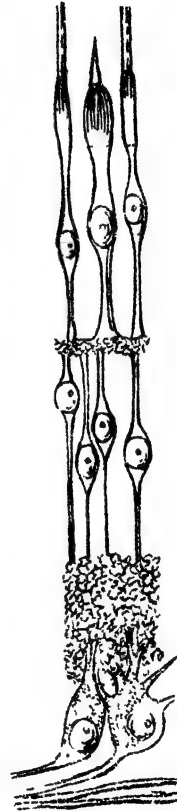
اس کے اندر کی طرف اپنے ریشے ہر سمت میں وتری طور پر پھیلا دیتا ہے۔ اس سے ایک باریک و شفاف جھلی بن جاتی ہے (شکل نمبر ۳ شبکیہ) یہ ریشے خلا یا شاخوں اور دایکون کے ایک پیچیدہ سلسلہ میں سے گذر کر۔

شکل نمبر ۴ (آخر میں ان نام نہاد واسطوں اور محرکوں پر ختم ہوتے ہیں) دیکھو شکل ۴۔ ۹ جو امواج ضیاء کا اثر قبول کرنے کے لئے مخصوص آگ ہیں ان اختتامی آلات میں عجیب و غریب بات یہ ہے کہ ان کا رخ سامنے پٹی



شکل نمبر ۵

کی طرف نہیں ہوتا بلکہ الطابقہ صلیبہ کی جانب ہوتا ہے (۳) وجہ سے ضیائی امواج کو واسطوں اور محرکوں تک



شکل نمبر ۶

بہو بخنے سے پہلے شفاف عصبی ریشوں اور خلیائی اور دایچی تہوں میں سے
جو مرکز زائچہ ہے۔ (شکل نمبر ۵)۔

نقطہ عملی | عصب بصری کے ریشے خود براہ راست روشنی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اسی وجہ
سے جس مقام پر وہ آنکھ میں داخل ہوتا ہے وہ بالکل اعلیٰ ہے۔ کیونکہ اس جگہ عصبی ریشوں کے
علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی شبکیہ کی اوٹ نہیں اس مقام کے ارد گرد سے شروع ہوتی ہیں۔ اس
نقطہ کا ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں۔ (دائمی آنکھ بند کر کے بائیں آنکھ سے شکل نمبر ۶ کی صلیب کی طرف



شکل ۷

دیکھو اور کتاب

کو انقباض ہوا

میں لیکر اور

اُدھر حرکت دو

تقریباً ایک فٹ کے فاصل پر یہ معلوم ہو گا کہ

سیاہ ٹیکہ غائب ہو جاتی ہے لیکن جب صفحہ اس سے قریب یا دور ہوتا ہے تو پھر نظر آنے لگتی
ہے دوران اختیار میں نظر صلیب کی طرف جی رہتی جا بیٹے یہ بات پائش سے ثابت کی
جا سکتی ہے کہ یہ نقطہ اس جگہ ہے جہاں کہ عصب بصری آنکھ میں داخل ہوتا ہے۔

قعر | نقطہ عملی کے باہر شبکیہ کی حسیت مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہے اور

قعر چشم پر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ ایک چھوٹا سا گڑھا ہے جو عصب

بصر کے مدخل کے باہر واقع ہے۔ اس کے گرد شفاف عصبی ریشے ہوتے ہیں

جو اس پر گزرتے ہیں جاتے بلکہ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ قعر پر اور طبقات

بھی نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف اسطوآنے اور مخروطی کل شبکیہ کی نمائندگی

کرتے ہیں۔ اس کے حوالی میں شبکیہ کی حسیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے جہاں

نہ تو شکلوں اور رنگوں کا پوری طرح سے احساس ہوتا ہے اور نہ تعداد و تسلسل

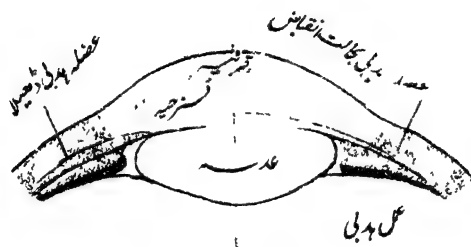
کی ابھی طرح سے تیز ہوتی ہے۔

بالعموم دونوں آنکھوں کے ڈھیلے اُدھر اُدھر گھومتے رہتے ہیں مقصد اس سے

یہ ہوتا ہے کہ جو شے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے اس کے دونوں شبکیہ پر

پر پڑ جائیں۔ کیوں کہ قعر میں پر نظر سب سے زیادہ تیز ہوتی ہے یہ بے غمراہی

طور پر ہوتا ہے جس کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس وقت حوالی قعر کی کوئی شے تو جہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے اس وقت آنکھوں کو اس کی طرف پھیرنے سے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی طرف سے قعر پر اس شے کا عکس پڑ جاتا ہے۔



شکل نمبر ۱

تطابق شبکیہ کو تیز باروشن کرنے کے لئے خاص قسم کے آلات ہوتے ہیں اگر عکس بیانی کیمیرے میں اگر شے دور ہو تو اس کا عکس آگے کی طرف پڑتا ہے اگر نزدیک ہو تو پیچھے کی طرف اس کا عکس پڑتا ہے۔ لیکن اگر عکس میں ایک بیج ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر شے قریب ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ سے دور کیا جاسکتا ہے اور اگر شے دور ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ کے قریب کیا جاسکتا ہے۔ اس تدبیر سے تصویر دھندلی نہیں ہونے پاتی۔ مگر قریب و بعد کے اعتبار سے ڈھیلے میں تو کوئی اس قسم کا تغیر نہیں کر سکتے لیکن آنکھ میں نتیجہ ایک دوسرے طریق پر حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر کسی قریب کی شے کو دیکھنا ہوتا ہے تو عدسہ مقعر ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر باط مدور (جس میں ڈھیلہ ہوا ہوتا ہے) اور عضلہ ہدنی کی مخالفت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ جس وقت عضلہ ہدنی حالت سکون میں ہوتا ہے تو باط مدور ایسی پھلتی ہوئی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ عدسہ ایک حد تک مسطح ہو جاتا ہے۔ لیکن عدسہ بید چکدار شے

ہوتا ہے۔ جب عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے رباط مدور کا دباؤ کم ہوتا ہے تو یہ اپنی
طبی حالت سے نسبتاً مدب ہو جاتا ہے۔ عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے مدسہ
زیادہ انعطاف کے قابل ہو جاتا ہے جس سے آنکھ قریب کی چیزوں کے دیکھنے کے
قابل ہو جاتی ہے۔ اسی کو ہم اصطلاحاً عیالوں کہتے ہیں کہ آنکھ قریبی اشیاء کے مطابق ہو جاتی
ہے۔ اور جب عضلہ ہڈی ڈھیلا ہوتا ہے تو مدسہ نسبتاً کم انعطافی ہو جاتا ہے، اور
اس سے آنکھ دور کی اشیاء کے دیکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو جاتی ہے۔ اس سے
ظاہر ہے کہ آنکھ کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنے میں نسبتاً غافلانہ و ارادی تفریق ضرورت
ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس میں عضلہ ہڈی کو منقبض کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے
جب ہم کسی دور کی شے کو دیکھتے ہیں تو ہم صرف آنکھوں کو اپنی حالت پر چھوڑ
دیتے ہیں۔ ان دونوں تبدیلیوں کا اگر بمقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک
میں کوشش کرنی پڑتی ہے اور دوسری میں کوشش نہیں کرنی پڑتی۔

تطابق و تقارب | دونوں انکسین عضلہ واحد کی طرح سے کام کرتی ہیں یعنی جب
کوئی شے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو دونوں
آنکھوں کے ڈھیلا حرکت کرتے ہیں تاکہ اس کے شبیہ قعرین پر پڑ جائیں۔ جب وہ
شے قریب ہوتی ہے تو قدرتی طور پر اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ ڈھیلا اندر کی جانب
اُٹل ہوں اور چونکہ اس وقت تطابق بھی ہوتا ہے اس لئے تطابق اور تقارب
کی دونوں حرکتوں میں ایسا ارتباط ہو جاتا ہے جس کی وجہ ان میں کسی ایک کو
علحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔ عمل تطابق کے ساتھ ہی منقبض ہوتی ہے جب جسم غائی
نظر سے بحث کریں گے اس وقت معلوم ہو گا کہ عضلہ ہڈی کے ڈھیلا ہونے کی حالت
میں ڈھیلاں کو اندر کی طرف اُٹل کرنا یا ڈھیلاں کو اندر اُٹل کرنا بغیر نظر کو قریب کی
اشیاء کے مطابق کرنا بہت ہی مشق کے بعد آسکتا ہے۔ اس قسم کی مشق نفسیاتی
بصریات کے متعلم کے لئے بہت مفید ہوگی۔

دونوں آنکھوں سے | دونوں کانوں سے ہم کو سماعت کی حس ایک ہوتی ہے دونوں
ایک نظر کا ہونا سے ہونے کی حس بھی ایک ہوتی ہے۔ دونوں آنکھوں سے نظر بھی
اکہراہی آتا ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ بعض حالات میں

ہماری نظر دوسری ہو سکتی ہے حالانکہ کسی حالت میں بھی آواز دہلکی دو گونہ حسین نہیں ہو سکتیں۔ انہری یا ایک نظر ہونے کی فی الحقیقت جو وجوہ ہیں ان کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ قرین کے ارتکابات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک جگہ پر چڑھ رہے ہیں کسی طرح اور کسی صورت سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ایک دوسرے کے برابر برابر یا ہم پلو ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ایک شے کے شبیہ ایسے ٹھیلوں پر پرتے ہیں جن کی نظر باہم مل جاتی ہو تو وہ شے لازمی طور پر حقیقت کے مطابق یعنی ایک معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر ڈھیلے متقارب رکھنے کے بجائے متوازی رکھے جائیں اور ایک ہی طرح کی دو چیزیں دونوں ٹھیلوں کے سامنے ہوں یعنی ایک کا شبیہ ایک ٹھیلے پر پڑے اور دوسری کا دوسرے ٹھیلے پر تو یہ دونوں ایک معلوم ہوں گے اور اصطلاحاً حایوں کہیں گے کہ ان کے شبیہ منقسم ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کی تصدیق اس طرح پر ہو سکتی ہے کہ منقسم نمبر کے سیاہ نقطوں میں سے ایک ایک نقطہ کو ایک ایک آنکھ سے سامنے رکھ کر کتاب کی طرف اس طرح سے دیکھ کہ گویا اس کی نظر کاغذ سے گزر کر ایک غیر محدود فاصلہ پر پڑ رہی ہے۔ ایسا کرنے سے اس کو یہ معلوم ہو گا کہ دونوں سیاہ نقطے ایک دوسرے کے قریب اگر ایک ہو جائے ہیں یہ نقطہ دراصل دونوں نقطوں کے بیچ میں اور مختبر کی تاگ کی جڑ کی سیدھ میں نظر آتا ہے یہ ان دونوں نقطوں کی ترکیب کا نتیجہ ہے جن میں ہر ایک کا شبیہ ایک ایک آنکھ پر پڑ رہا ہے۔ اور جو ایک ہی مقام پر نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ مرکب نقطہ ہر ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر آتا ہے۔ دایہ آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کے دایہ طرف اور بائیں آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کی داہنی طرف نظر آتا ہے۔ اب اس طرح سے دراصل تین نقطے نظر آتے ہیں جن میں درمیانی نقطہ تو دونوں آنکھوں کو نظر آتا ہے اور اس کے ادھر ادھر دو نقطے معلوم ہوتے ہیں ان کو ایک ایک آنکھ دیکھتی ہے۔ ان واقعات کی جانچ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دونوں نقطوں کے بیچ میں کوئی ایسی دھندلی شے حال کر رکھا

جس سے ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر نہ آئے۔ اگر کاغذ سے

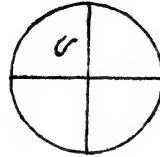
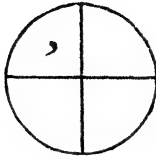


شکل نمبر ۸

ناک تک انتصاباً کوئی شے کھڑی کر دی جائے تو اس سے ہر آنکھ کی نظر اپنے
مقابل کے نقطہ تک ہی محدود رکھنے کا مقصد بخوبی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس صورت
میں صرف ایک ہی نقطہ نظر آئے گا جو نقطہ مرکب ہو گا۔

اگر دو یکساں نقطوں کے بجائے ہم دو مختلف شکلوں یا دو مختلف
رنگوں کے نقطوں سے کام لیں اور ان کو تعزین کا معروض بنائیں تو بھی یہ
ایک ہی مقام پر نظر آئیں گے۔ مگر چونکہ یہ ایک شے بلکہ نظر ہمیں آ سکتے اس لئے
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پہلا دوسرے کی جگہ لے لیتا اور کبھی دوسرا پہلے کی
اس منظر کو ثابت ثابت نہیں سمجھتے ہیں۔

قعر کے علاوہ شبکیہ کے دو حصے ہوتے ہیں ان میں بھی اسی قسم
کی مطابقت ہوتی ہے۔ اگر کوئی ارتسام شبکیہ کے بالائی نصف حصے پر
ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو افق سے نیچے کو نظر آتی ہے اور اگر زریں
نصف حصے پر ہوتا ہے تو اوپر کو نظر آتی ہے اگر کوئی ارتسام شبکیہ
میں کسی ایک کے داہنے نصف حصے پر ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو
سطح وسطیٰ سے بائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب ہوتا ہے
تو داہنی جانب معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح ہر ایک شبکیہ کا ربع دائرہ بہ
حیثیت مجموعی دوسری شبکیہ کے ربع دائرہ کے مطابق ہوتا ہے۔

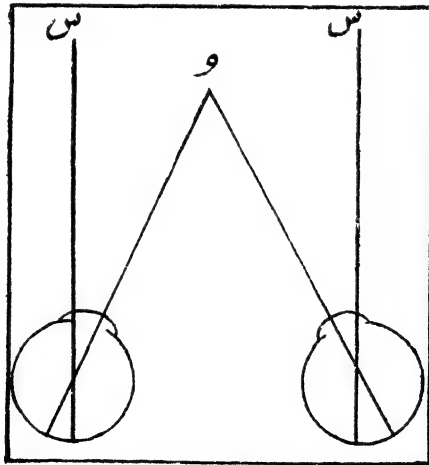


شکل نمبر ۹

اور دو مثل ربع دائروں میں جیسے 'د' میں ہیں ایسی سطا بقت ہوتی ہے۔ کہ اگر ایک ہی وقت میں ایک ہی شے کی روشنی سے دونوں کے دو مثل نقطے متاثر ہوں تو دونوں آنکھوں کو وہ شے ایک ہی ہیئت میں نظر آئے۔ اعتبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھوں کو متوازی کر کے ستاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں تو کل ستارے ایک ستارہ ہو کر نظر آئیں گے۔ اور ستارے کے قواعد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں ہر ستارہ سے روشنی کی متوازی کر نہیں آئیں گی تو وہ ایسے نقاط کو مرسم کر نیکی جو ہندسی اعتبار سے ایک دوسرے کے مثل ہوں گے۔ اسی طرح اگر عینک کو آنکھوں سے ایک انچ کے فاصلہ پر رکھ کر دیکھا جائے تو اس کے دونوں شیشے ایک بڑا شیشہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قسم کا اعتبار ہم نقطوں سے بھی کر سکتے ہیں یا اگر ایسی دو یکساں تصویریں لیں جو معمولی تصویروں سے زیادہ بڑی ہوں اور ہر ایک آنکھ سے ہم ایک ایک تصویر کی طرف دیکھیں اور ان کے مابین تک تک کوئی ایسی شے حائل کر دی جائے جس سے ہر ایک کی نظر اپنے مقابل والی تصویر تک محدود رہے تو ہم کو صرف ایک تصویر نظر آئے گی جس کے تمام حصے اکہرے ہوں گے۔ چونکہ شبکیہ کے مثل نقطے مرسم ہوتے ہیں اس لئے دونوں آنکھوں کے سامنے جو تصویریں ہوتی ہیں وہ ایک ہی جہت میں نظر آتی ہیں اور دونوں معروضات مل کر ایک ہی ہو جاتے ہیں۔

اس حالت میں بھی اگر تصویریں مختلف ہوں تو شکستیں میں رقا بہت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ جب پہلی بار اعتبار کیا جاتا ہے تو مرکب تصویر روشن نہیں ہوتی اس کا سبب وہ وقت ہے جن کا صفحہ ۳۲ پر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی جب کوئی شے اتنی قریب ہوتی ہے جتنی کہ کاغذ کی سطح تو تقارب کے ساتھ جس کی بنا پر ہر آنکھ کو محض اپنے سامنے کی تصویر نظر آتی ہے آنکھوں کو اس کے مطابق کرنے میں وقت ہوتی ہے۔

دو ہرے تمثال | قانون تمثالات عینی کا ایک بلکہ ہی نتیجہ یہ ہے کہ جو تمثالات ہندی طور پر شکستیں کے متفرق نقطوں پر پڑیں گی وہ متفرق جہات میں نظر آئیں اور ان کے معروض بھی دو جگہ یا دو ہرے نظر آئیں۔ فرض کرو کہ کسی ستارے سے دو متوازی کر نیس آنکھوں کی طرف آرہی ہیں اور بجائے متوازی رہنے کے آنکھوں کے قریب آکر و پرل جاتی ہیں۔ تعریں برو کی تمثال پڑے گی جو ایک معلوم ہوگا۔ فرض کر دو شکل نمبر ۱ میں۔ لیں۔ اور لیں ب متوازی کر نیس ہیں جن میں سے ہر ایک شبکیہ کے انفی نصف حصہ



ک ب ل شکل نمبر ۱

پڑتی ہے لیکن شبکین کے انفی نصف حصے باہم متفرق ہوتے ہیں یعنی یہ اندر وئے ہند سے باہم مناسب تو ہیں مگر مثل نہیں ہیں اس لئے بائیں آنکھ پر ستارے کی جو مثال بنے گی وہ ایسی معلوم ہوگی کہ گویا وہ کے بائیں طرف واقع ہے اور جو دائرہ ہی آنکھ پر بنے گی وہ ایسا معلوم ہوگا کہ گویا اس نقطہ کے دائرہ کی جانب سے مختصر یہ ایک ستارہ کے دو ستارے نظر آئیں گے جن کی شکل و صورت میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

اس کے برعکس اگر ستارے کو متوازی نظر کر کے دیکھا جائے، تو قریب کی کوئی شے مثلاً دو دو ہو کر نظر آئے گی۔ کیونکہ اس کے مثالیں بجائے اس کے کہ ایک شبکیہ کے نصف خدی اور دوسری کے نصف انفی حصے کو متاخر کریں شبکین کے نصف خدی حصوں کو متاخر کریں گے اس صورت مثالیں کی وضع مذکورہ بالا حالت کے برعکس ہوگی۔ دائرہ ہی آنکھ کی مثال بائیں طرف سے معلوم ہوگی اور بائیں کی دائرہ ہی طرف کو اور یہ دو متخالف مثالیں ہوں گے۔

بہر حال اس حالت پر عاقل آنا چاہئے جس میں کسی شے کے مثالیں شبکین کے غیر مثل نصف حصوں پر نہیں بلکہ مثل نصف حصوں کے غیر مثل نقطوں پر پڑتے ہیں مگر اس حالت میں دونوں مثالوں کی وضع میں بہت زیادہ اختلاف نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں بہت زیادہ فاصلہ ہوتا ہے اکثر حکماء نے نہایت ہوشیاری کے ساتھ نام نہاد دو ساخت نامی طریقہ کے مطابق اختبارات کئے ہیں ان کے نتائج سے اس قانون کی توثیق ہوتی ہے اور اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اکبری بھری جس کے مطابق شبکین میں مثل نقاط پائے جاتے ہیں تفصیل کے لئے متعلم کو اس صحت کی خاص کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

مجسمہ اشیاء و حسی نظریہ بحث نظریہ نقاط مثل کے بعد آتی ہے یہ کیفیت کی بصری حسی مجموعی یہ نظریہ واقعات کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے اس میں صرف ایک بات قابل تعجب ہے۔ وہ اور یہ کہ جس نقطہ کو دیکھا جاتا ہے اس سے قریب کی اور دھری مثالیں ہم کو کیوں اس قدر کم پریشان کرتی ہیں

حالا کہ جس نقطہ پر نظر کی جاتی ہے اس سے قریب اور دور کی چیزوں کی لا تعداد دوہری تشاللات پیدا ہوتی رہتی ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوہری تشاللات کی طرف سے ہم کو ایک طرح کی بے اعتنائی کی عادت ہو جاتی ہے جو چیزیں ہم کو دلچسپ معلوم ہوتی ہیں ان کی طرف ہم اپنے قعر میں کو بھیر دیتے ہیں اور وہ لازمی طور پر اکہری نظر آتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی غئے مختلف انقاط کو متاثر کرتی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہو سکتی ہے کہ یہ ہمارے لئے اس قدر غیر ضروری ہے کہ ہم اس کی بھی پروا نہیں کرتے کہ یہ ایک جگہ نظر آتی ہے یا دو جگہ دوہری تشاللات کے محسوس کرنے کی عادت بہت مشق کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہے بلکہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا فن ہے جو پوری طرح سے سال دو سال میں بھی حاصل نہیں ہوتا جس حالت میں تشاللات میں اختلاف خفیف ہوتا ہے اس حالت میں ان کا دو نظر آنا تقریباً ناممکن ہے اس کے بجائے ان سے جستم شے کی محسوس ہوتی ہے شکل نمبر ۱۱ میں فرض کر دو کہ ہم خط ل اور خط ب کے درمیانی نقطوں



شکل نمبر ۱۱

کو اس طرح سے دیکھتے ہیں جس طرح شکل نمبر ۱۱ کے نقطوں کو دیکھا تھا۔ نتیجہ وہی ہوگا، یعنی نقطے وسط میں اگر ایک معلوم ہونے لگیں گے لیکن باہر خطوط نہ لینگے کیونکہ متقارب ہونے کی وجہ سے ان کا بالائی حصہ تو تشکیبیت کے صغی نصف پر پڑتا ہے اور زریں حصہ تشکیبیت کے نصف پر ہم کو جو کچھ نظر آئے گا وہ یہ ہوگا کہ دو خطوط وسط سے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۲) جس وقت ہم ان خطوط کے بالائی حصوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں



شکل نمبر ۱۲

تو ہمارے قعر میں نقطوں کو چھوڑا دبر کی جانب مائل ہو جاتے ہیں اس حالت میں ان میں خطوں کی وجہ سے تقوڑا سا انقار سب ہوتا ہے جو اس حالت میں ادبر کے حصہ کی طرف سے ملتے ہوئے معلوم ہوتی ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۳)



شکل نمبر ۱۳



شکل نمبر ۱۴

اگر ہم زیریں حصہ کا خیال کرتے ہیں تو آنکھیں نیچے ہو کر نظر کو منفرج کر دیتی ہیں اور ہم کو شکل نمبر ۱۳ کے مطابق نظر آتا ہے اگر آنکھیں ادبر کو کی جاتی ہیں تو نظر متقارب ہو جاتی ہے اگر نیچے کو کی جاتی ہیں تو نظر منفرج ہو جاتی ہے جیسا کہ اس حالت میں ہوتا ہے جب ایک خط کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت

ہم سے قریب تر ہوتا ہے اب اگر میان خطوں معمولی ہو تو ممکن ہے نقطوں کی طرف دیکھتے وقت ہم کو خطوں مطلقاً و معلوم نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی خط نظر آنے ان حالات میں ان کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت قریب تر معلوم ہوتا ہے یعنی ہم کو دونوں خط ایک ہو کر نظر آتے ہیں حتیٰ کہ جس حالت میں ہماری آنکھیں قطعی طور پر غیر متحرک ہوتی ہیں تو اس وقت بھی ہم کو یہ ایسے ہی نظر آتے ہیں دوسرے لفظوں میں اس کو یوں سمجھو کہ زیریں سروں میں جو خفیف فرق ہوتا ہے ادبر میں سے قعر میں اتنا بعد ہو جاتے ہیں اس سے ہم کو یہ سر کے اس نقطہ کی نسبت جس کو ہم دیکھتے ہیں ذرا دور کو نظر آنے لگتے ہیں اور بالائی سروں میں جو خفیف سا فرق ہوتا ہے جس سے قعر میں متقارب ہو جاتے ہیں اس سے یہ سر کے اس نقطہ کی نسبت ذرا قریب کو نظر آنے لگتے ہیں مختصر یہ کہ اختلافات سے بھی ہمارے ادراک پر بڑی اثر پڑتا ہے جو اصل حرکات سے ہوتا۔

اور اک فاصلہ جب ہم اپنے گرد و پیش کی چیزوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہماری آنکھیں تقارب تباعد تطابق کی حسرتیں کرتی رہتی ہیں۔ ساحت نظر تین جہتوں میں مندرجہ معلوم ہوتا ہے اور اس کے بعض حصے نسبتاً قریب اور بعض نسبتاً دور معلوم ہوتے ہیں۔

ایک آنکھ سے ہم کو فاصلہ کا اور اک بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مغرب عام طور پر اس طرح سے مذاق کرتے ہیں کہ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ ایک آنکھ بند کرو اور پھر اس کے سامنے انگوٹھی لاتے ہیں جو تاگ میں لٹکی ہوئی ہوتی ہے اور اس سے کہا جاتا ہے کہ ایک طرف سے انگوٹھی کے حلقہ میں سے سلامتی گزارے اور اس میں عموماً وہ منحنیہ خیز غلطیاں کرتا ہے۔ اگر ایک آنکھ کے سامنے قلم کو سیدھا رکھیں اور دوسری آنکھ بند کر کے آٹھ سے سب سے اچلی سے جھونے کی کوشش کریں تو اکثر غلطی ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم کو صرف ایک چیز سے مدد ملتی ہے اور وہ تطابق کی کوشش ہے جو معدوم کو اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے کی جاتی ہے جب دونوں آنکھوں سے کلم لیتے ہیں تو ہم کو فاصلہ کا اور اک ایک آنکھ کے اور اک کی نسبت کہیں زیادہ بہتر ہوتا ہے جب ہم کسی شے کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو بصری محور اپنا رخ ملاتے ہیں اور یہ قدرہ نے آنکھوں سے قریب ہوتی ہے تقارب زیادہ ہوتا ہے ہم کو اس عقلی کوشش کی مقدار کا خاصہ علم ہوتا ہے جو آنکھوں کو قریب کے نقطوں پر مائل کرنے میں صرف ہوتی ہے جو جب انیادور ہوتی ہیں تو ان کی ظاہری جسامت اور ان تغیرات سے مدد ملتی ہے جو شبکی تشالاست میں ہوائی تناظر سے پیدا ہو جاتے ہیں اشیاء کا افسانی فاصلہ سب سے زیادہ آسانی سے آنکھوں کے متحرک کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس طرح تمام سامکن اشیاء مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں (مثلاً جب ہم ریل کی کھڑکی سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں) اور جو چیزیں سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں وہ سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ حرکت کی مختلف رفتاروں سے ہم بتا سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں قریب اور کونسی دور ہیں۔“

ذہنی طور پر دیکھا جائے تو احساس فاصلہ شعور کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب جزو ہے تقارب، تطابق، دُشمنی اختلاف، قد و قامت، بچک، اختلاف متطر و غیرہ، یہ تمام چیزیں ہم میں ایسے احساسات پیدا کرتی ہیں جو احساس فاصلہ کی علامات نہیں مگر خود احساس فاصلہ نہیں ہیں، یہ محض اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ احساس فاصلہ کے حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی پہاڑی کی چوٹی پر چڑھ کر سر کو الٹا کریں۔ اس طرح سے افق بہت ہی دور معلوم ہوتی ہے اور جو بھی سر کو سیدھا کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریب آگئی ہے۔

اور اک قامت اور اصل تو ان حصوں کا تعین جن پر قد و قامت کے نتائج

مبنی ہوتے ہیں شبکی تمثال کے قد و قامت سے ہوتا ہے جس قدر زاویہ نظر بڑا ہوتا ہے اسی قدر شبکی تمثال بڑی ہوتی ہے۔ اور چونکہ زاویہ نظر کا انحصار شے کے فاصلہ پر ہے اس لئے قد و قامت کا صحیح اور اک فاصلہ کے صحیح اور اک پر مبنی ہوتا ہے دانستہ یا غیر دانستہ جب ہم فاصلہ کے متعلق کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں اس وقت شبکیہ کے متاثر حلقہ کی وسعت سے اس کے قد و قامت کا اندازہ کرتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کبھی کبھی اس پر حیرت ہوتی ہے کہ جو شے آسمان میں ایک عظیم الشان پرندہ معلوم ہوتی تھی غور سے دیکھنے پر ایک بھنگہ ثابت ہوتی ہے جو آنکھوں کے بالکل بری قریب اُڑ رہا تھا ایسی صورت میں بڑا قد و قامت معلوم ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ پہلے فاصلہ کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ ایسی شے کی موجودگی ہی جس کے قد و قامت کا پوری طور پر علم ہوتا ہے اور چیزوں کے قد و قامت کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اسی لئے مصور اور چیزوں کے قد و قامت کا اندازہ کرانے کے لئے انسانی شکلیں اپنی تصویر میں داخل کر دیتے ہیں۔

لونی جس نظام الوان بہت ہی چمپدہ شے ہے۔ کسی رنگ کو لیکر ایک سے زیادہ سنتوں میں گزر سکتے ہیں۔ مثلاً سبز رنگ کو لو۔ اس سے ایک طرف کو زردی مائل سبز رنگوں کے سلسلہ سے ہو کر سبزی مائل زرد رنگوں کے

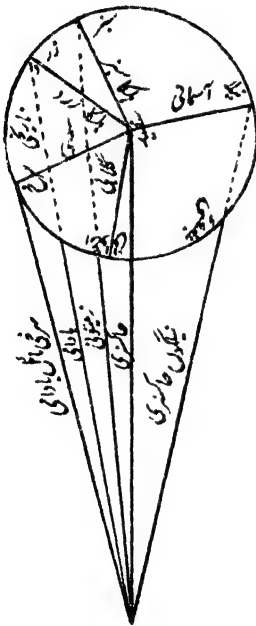
سلسلہ اور پھر زرد رنگ تک آسکتے، دوسری طرف نیلگوں سبز اور سبزی مائل نیلے رنگوں کے سلسلوں سے ہو کر نیلے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں نتیجتاً اس کا یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم کاغذ پر مختلف قابل امتیاز رنگوں کا خاکہ بنا نا چاہیں تو یہ ترتیب ایک خط کی صورت اختیار نہیں کرتی بلکہ ایک سطح پر محیط ہو جاتی ہے۔ کل رنگوں کو ایک سطح پر مرتب کر کے ہم کسی ایک رنگ سے درمیان کے تغیر پذیر واسطوں سے ہو کر دوسرے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں اس قسم کی ترتیب شکل نمبر ۱۱ میں قائم کی گئی ہے یہ محض اصطفا فی شکل ہے اور ان مدارج کو ان پر مبنی ہے جو صرف محسوس ہوتے ہیں لیکن جن کی طبیعتیاتی نقطہ نظر سے کوئی تقسیمت نہیں۔ سیاہی بھی ایک رنگ ہے۔ مگر وہ اس شکل میں نظر نہیں آتا۔ ہم اس کو اور رنگوں کے برابر سمجھ نہیں دے



شکل نمبر ۱۱

سکتے کیونکہ ہم کو تو خالص سفید۔۔۔ سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سفید تک مستقیم سلسلے قائم کرنے ہیں۔ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ سیاہ کو بعد سوئم میں کاغذ کے نیچے رکھا جاتا ہے جیسا کہ تناظری طور پر شکل نمبر ۱۱ دیکھا گیا ہے اس طرح سے ہم تمام تغیرات کا خاکہ کھینچ سکتے ہیں۔ اس میں براہ راست سیاہ سے سفید تک بھی پہنچ سکتے ہیں اور سیاہ سے سفید تک کا جو سبز اور نیلے سبز رنگوں کے واسطے سے بھی پہنچ سکتے ہیں سیاہی مائل نیلے رنگ سے زرد رنگ تک سبز سے گزر کر بھی پہنچ سکتے ہیں اور آسمانی سفید و بادامی کے واسطے سے بھی وغیرہ۔ بہر حال بغیر شکل ہوتے ہیں اور اس طرح سے نظام الوان بقول دانتسہ البعادی نظام بنانا ہی امتزاج الوان اعضا یاتی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو رنگوں میں یہ ایک عجیب و غریب خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے اکثر

جوڑے جب ایک ساتھ شبکیہ کو متاثر کرتے ہیں تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے ایسے رنگوں کو متحم کہتے ہیں مثلاً طیفی سرخ اور نیلگوں سبز طیفی زرد اور گہرا نیلا۔ ہزار غوائی بھی متحم ہیں۔ اگر طیف کے کل رنگوں کو جمع کر دیا جاتا ہے تو اس سے بھی سفید روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دھوپ میں طیف کے کل رنگ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ہر قسم جنس اور مختلف اجنس انسانی امواج شبکیہ پر پڑ کر ایک ہی رنگ کا احساس پیدا کرتی ہیں چنانچہ زرد سادہ طیفی رنگ ہے مگر یہ اس وقت ہی محسوس ہوتا ہے جب سرخ روشنی میں سبز روشنی ملا دی جاتی ہے۔ اسی طرح جب نقشتی



سیاہ
شکل نمبر ۱۶

اور سبز روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو نیلے رنگ کا احساس ہوتا ہے۔ ارغوائی طیف کا رنگ نہیں ہے مگر جب سرخ اور نقشتی یا نیلی اور نارنگی روشنیوں ایک دوسرے پر پڑتی ہیں تو ارغوائی رنگ کی حس ہوتی ہے۔ ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی حس اور طبعی پہنچ کے نظام میں کوئی خاص مطابقت نہیں ہے رنگ کا ہر احساس ایک مخصوص قوت ہوتی ہے جس کے بہت سے مختلف طبعی اسباب باعث ہو سکتے ہیں یہ علم مولانا ہیرنگ اور دیگر ارباب فکر نے اس پیچیدگی کو عضویاتی مفروضات سے دور کرنے کی کوشش کی ہے یہ مفروضات اگرچہ یوں ایک دوسرے سے بہت مختلف معلوم ہوتے ہیں مگر اصول سب کا ایک ہے کیونکہ یہ سب اصلی شکی اعمال کی ایک محدود تعداد قرار دیتے ہیں جب ان اعمال

میں سے کوئی ایک انفرادی طور پر متبج ہوتا ہے تو کوئی ایک اصلی رنگ اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جب ان اعمال میں کئی ایک ساتھ متبج ہوتے ہیں اور مختلف طبعی مہجوں کے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے تو اور رنگوں کا احساس ہوتا ہے جن کو غیر اصلی کہتے ہیں۔ غیر اصلی کوئی حسوں کے متعلق اکثر یہ کہتے ہیں کہ گویا یہ اصلی حسوں سے مرکب ہیں۔ مگر یہ بڑی سخت غلطی ہے کیونکہ اس قسم کی حس مرکب نہیں ہوتی۔ مثلاً زردیلم ہو لٹھر کے مفروض کے مطابق غیر اصلی رنگ ہے مگر اس کے احساس کی کیفیت اسی قدر میسر ہوتی ہے جیسی کہ اصلی رنگوں یعنی سرخ اور بنرکی۔ دراصل جو شے ترکیب پائی ہے وہ شبکیہ کے اصلی اعمال ہیں یہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے داغ پر مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں یہ انھیں ترکیبوں سے شعور کو غیر اصلی رنگوں کی حس ہوتی ہے۔ اس لئے کوئی نظریات نفسیات کے نہیں بلکہ عضویات کے مفروض ہیں۔ اگر متعلم کو ان نظریات کی تفصیل سے واقف ہونے کا شوق ہو تو اس کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

ضیائی حسوں یہ نسبت مدت مہج سے طویل تر ہوتی ہے چنانچہ آتش با زری کی مدت بناتے وقت اس واقعہ سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور ہر چڑھتی ہوئی بیل سے روشنی کی ایک لمبی لکیر کی حس ہوتی ہے جو اس کے روشن حصہ سے بہت زیادہ لمبی ہوتی ہے۔ اس حس کی وجہ یہ ہے کہ جو حس اس کے پیچھے کے حصہ میں پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت تک باقی ہوتی ہے اسی طرح جو ستارے ٹوٹتے ہیں ان کے پیچھے بھی ایک چمکدار دم سی معلوم ہوتی ہے اگر آنکھ کے سامنے ایسے چکر کو بچھرایا جائے جس میں سفید و سیاہ قطعہ اس طرح سے ہم ہوں کہ اگر پہلا سفید ہو تو دوسرا سیاہ علی ہذا و شبکیہ کے ہر نقطہ پر سیاہ و سفید قطعہ کے بعد دیگرے عمل کریں۔ اس حالت میں اگر چکر کو سرعت کے ساتھ گردش دی جائے گی تو ایسے خاکستری رنگ کا احساس ہوگا جیسا کہ اگر سفید و سیاہ رنگ کو ملا کر چکر پر مساوی طور پر بچھیر دیا جائے اور اس سے ہو۔ ہر گردش میں آنکھ کو اس قدر روشنی ملتی ہے جتنی کہ اس قسم کے خاکستری رنگ سے ملتی اور یہ تمیز نہیں کر سکتی کہ یہ روشنی دو ایسے متحدہ اجزاء سے

ملکر بنی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے متاثر کرتے ہیں ہر ایک روشنی کا ہیجیبان ہوتی تک باقی رہتا ہے جب تک دوسری شروع ہوتی ہے اور اس طرح کل ہیجان ملکر ایک ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی کمرہ میں گیس کی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی نہ ہو اور اس کو یکایک بجھا دیا جائے تو گیس کے شعلہ کی تماشل خود شعلہ کے بجھ جانے کے بعد بھی رہتی ہے۔ اگر ہم کسی منظر کے سامنے ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں کھولیں اور پھر بالکل بند کر لیں تو ایسا معلوم ہو گا کہ گویا ہم نے اس منظر کو جھٹ پٹے کی روشنی میں کسی دھندلے پردے میں سے دیکھا ہے۔ اب ہم کو اس کی ان جزئیات کا احساس ہوتا ہے جن کا آنکھوں کے کھلے ہونے کی حالت میں احساس نہ ہوا تھا۔ اس کو مثبت تماشل یا بعد کہتے ہیں اور یکم جولٹز کے نزدیک پانچویں کے لئے کسی منظر کا آنکھوں کے سامنے آ جانا اس قسم کے تماشل پیدا کر دینے کے لئے کافی ہے۔

منفی تشالات یہ نسبت زیادہ پیچیدہ حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جس میں کہتے ہیں شبکیہ کے مکان کو بہت بڑا دھڑل ہو جاتا ہے۔

بصرہ کے عصبی آلات بہت جلد تھک جاتے ہیں۔ عموماً ہم کو اس کا خیال اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کا مکان رفع بھی بہت جلد ہو جاتا ہے۔ معمولاً کھلی ہوئی آنکھیں ساکن کبھی نہیں ہوتیں۔ ہم ان کو اوپر اوپر حرکت دیتے رہتے ہیں اور شہین کے مختلف حصے کبھی نسبتاً روشن چیزوں سے اور کبھی نسبتاً تاریک و دھندلی چیزوں سے متاثر ہوتے رہتے ہیں آنکھوں کو کس قدر مسلسل و متواتر حرکت کرنے کی عادت ہوتی ہے اس کا بہت آسانی کے ساتھ مشاہدہ کیا جاسکتا ہے ذرا دیر کے لئے کسی چھوٹے نقطہ کی طرف ایک جھٹکے ہوئے بغیر دیکھو ایسا چند سیکنڈ کے لئے بھی کرنا مشکل ہے۔ اگر کسی چھوٹی شے کی طرف نظر جاکر بیس یا بیس سیکنڈ دیکھیں تو ساحت نظر خاکستری اور تاریک سا محسوس ہونے لگتا ہے کیونکہ شبکیہ کے وہ حصے جن کی طرف روشنی سب سے زیادہ پہنچتی ہے تھک جاتے ہیں اور ان حصوں سے زیادہ جس پیدا نہیں کرتے جن کی طرف کم تر نور انخیا سے روشنی پہنچتی ہے۔ یا کسی سیاہ شے کی طرف

دیکھو مثلاً سفید کا غدر پر سیاہ نشان ہے اس کی طرف جس سکینڈ ٹانگ نظر جا کر دیکھو اور پھر سفید دیوار پر نظر ڈالو تو دیوار گہرے خاکستری رنگ کی معلوم ہوتی ہے اور اس پر ایک سفید نشان نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شبکیہ کے جو حصہ سیاہ نشان کے مقابل میں ہونے کی وجہ سے سکون میں ہوتے ہیں ان میں بہ نسبت ان حصوں کے ہیمان پذیر ہونے کی قابلیت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے ہی سے سفیدی سے متہیج تھے ہر شخص کو کسی نہ کسی ایسے منظر کی مثال یاد ہوگی جو صبح کے وقت بیدار ہونے کے بعد زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے اسی قسم کے چیزوں کا اوائل مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اگر سرخ نشان پر نظر جائے رکھنے کے بعد سفید دیوار پر نظر ڈالیں تو اس میں نیلگوں بہر نشان نظر آئے گا چونکہ سفید روشنی میں گہرا رنگ ہوتے ہیں اور شبکیہ کے وہ حصے جن سے سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے متحرک جاتے ہیں اس لیے دیوار کی سفید روشنی شبکیہ کے صرف اس حصہ کو متہیج کرتی ہے۔ جن سے اور اصلی رنگوں کی حسیں ہوتے ہیں رنگوں کو اس طرح سے ملانا کہ ان سے زیادہ سے زیادہ اثر مترتب ہو اسی واقعہ پر مبنی ہے۔ سرخ اور بنبر کا میل اچھا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بھری آلات کے ان حصوں کو آرام و سکون بخشتا رہتا ہے جس کو دوسرا زیادہ سے زیادہ متہیج کر دیتا ہے اس لیے جب آئینہ ادھر ادھر حرکت کرتی ہے تو دونوں روشن اور بجھلے معلوم ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے سرخ اور نارنگی کا میل اچھا نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تقریباً انھیں عناصر کو متہیج کرتا ہے جن کو دوسرا کرتا ہے اس لیے دونوں دھندلے۔ یہ معلوم ہوتے ہیں۔

اگر سیاہ کاغذ کے تختہ پر دو سفید مربع ایک دوسرے سے تقریباً ۴ ملی میٹر یا ۱۶ کے فاصلہ سے ہوں اور ان کے درمیان کسی نقطہ پر تیس سکینڈ ٹانگ نظر جا کر دیکھیں اور پھر انھیں بند کر لیں تو ہم کو ایک ایسی منفی تمثال مابعد کی حس ہوتی ہے جس میں دو سیاہ مربع ایک نسبتاً روشن سطح پر بنے ہوئے ہوتے ہیں یہ سطح مربعوں کی منفی تمثال مابعد کے قریب زیادہ روشن ہوتی ہے اور ان دونوں کے مابین سب سے زیادہ روشن ہوتی ہے اس کو روشن سرحد

کہتے ہیں اور عموماً اس کی توجیہ ملیں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہم وقت تقابل پر مبنی ہو
 کہتے ہیں کہ مربع کی سیاہ تماثل بالبعد کی بنا پر ہم قیہی مغالطہ میں مربع کے قریب
 کی صاف سطح کو اس کے باقی حصہ سے زیادہ روشن خیال کرنے لگتے ہیں اور
 دونوں مربعوں کے درمیانی حصے کے سب سے زیادہ روشن ہونے کی دہی
 وجہ ہے جو درمیانی حصوں کے درمیان ایک سیاہ نقطہ کے آدمی کے زیادہ چھوٹا
 نظر آنے کی سبب سے حالانکہ یہی شخص اگر ان میں سے کسی ایک کے برابر کھڑا ہوتا تو اس
 قدر چھوٹا معلوم ہوتا۔ علاوہ انہیں اگر تماثل بالبعد کو زیادہ غور سے دیکھا جائے
 تو اکثر ایسا ہوگا کہ مربعوں کے درمیان جو سطح ہے صرف یہی نہیں کہ وہ بہت زیادہ
 سفید اور روشن معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ معمولی تصویری شبکی روشنی سے بھی زیادہ
 بلکہ جوں جوں تماثل و حندی ہوتی ہے سیاہ مربعوں اور بالہ کی تماثلیں
 بالکل ہی محو ہو جاتی ہیں اور صرف وہ درمیانی حصہ ہی باقی رہ جاتا ہے جو
 اس وقت بھی خاکستری سی زمین پر سفید اور روشن معلوم ہوتا ہے اس
 حالت میں کوئی تقابل نہیں ہے جس میں غلطی ہو سکے۔ اس قسم کے
 اعتبارات سے ہیرنگ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جس قسم کی روشنی شبکیہ کے ایک
 حصہ پر لگتی ہے اس سے شبکیہ کے اور باقی حصوں میں مخالف تغیرات
 پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ امر مظاہر تقابل کی پیدائش میں نہایت اہم حصہ لیتا
 ہے اس قسم کے مظاہر کا رنگین اشیاء میں مشاہدہ ہو سکتا ہے ان کی تماثلات
 بالبعد میں ہیرنگ کا متم فطر آتا ہے مثلاً اگر منظر بے لونی ہو تو سیاہ کے سفی
 تماثل بالبعد سفید ہوگی۔

یہ ان واقعات میں سے ایک واقعہ ہے جس کا صفحہ ۲۸ پر حوالہ دیا جا چکا
 ہے جن کی بنا پر ہیرنگ نے ہم وقت تقابل کی نفسیاتی توجیہ کو مسترد کر دیا ہے۔
 منور و روشن سیاہی ایک قسم کی بصری حس ہے ہم کو اس کا ساحت نظر کے
 اشیاء کی شدت علاوہ اور ہمیں عجیب نہیں ہوتا مثلاً ہم کو اپنے معدے یا پتلی
 کے اندر کی سیاہی نظر نہیں آتی لیکن خاص سیاہی شخص
 ایک تصور مجرد ہے کیونکہ اگر کسی قسم کی خارجی روشنی آنکھ پر نہ پڑتی ہو تو بھی

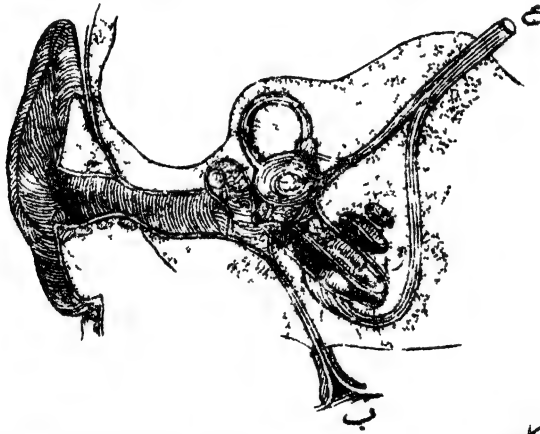
خود شکیہ میں ایسے داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں جن سے ضیائی حس کا تجربہ ہو جاتا ہے۔ اسی کو تصویری شکیہ روشنی کہتے ہیں یہ ان تمام متضالات، ابعاد کے تعین میں حصہ لیتی ہے جو آنکھیں بند کر کے پیدا کی جاتی ہیں خارجی ضیائی پہنچ کو محسوس ہونے کے لئے اس قدر قوی ہونا ضروری ہے کہ یہ تصویری شکیہ روشنی پر ایک محسوس اضافہ جس کا باعث ہو اس درجہ سے جوں جوں خارجی پہنچ بڑھتا ہے اسی حد تک روشنی کا اور اک شدید تر ہوتا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم صفحہ ۸۰ پر کہہ چکے ہیں اور کہ میں تغیر نسبتہ سست ہوتا ہے جدید ترین عددی اختبارات کو تک اور بروڈین کے ہیں جو چھ مختلف رنگوں سے کئے گئے ہیں اور ایسے رنگ سے لیکر جس کا درجہ شدت ایک قرار دے لیا گیا تھا ایک لاکھ گنا تیز تک رنگ لیا گیا ہے ۲۰۰۰ گنی شدت سے لے کر ۲۰۰۰۰ گنی شدت تک تو قانون دیر صمیح اترتا ہے اس سے کم یا زیادہ شدت میں حسیت امتیازی کم ہو جاتی ہے جس نسبتی اضافہ کا اس اعتبار میں امتیاز ہوا ہے وہ روشنی کے سب رنگوں میں ایک ہی ہے اور (تحتوں کی رو سے) یہ پہنچ کے ایک فیصدی اور دو فیصدی کے بین بین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن گذشتہ محققین اس سے مختلف نتیجہ برپہ ہو چکے ہیں۔

کسی شے کے رنگ کے محسوس ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک حد تک ضیائی شدت بھی موجود ہو۔ اندھیرے میں سب رنگ کی ہلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو نہی روشنی پڑھتی ہے رنگ نمایاں ہونے شروع ہو جاتے ہیں اول نیلے اور آخر میں سرخ اور زرد رنگ ایک خاص درجہ شدت تک نمایاں ہوتے ہیں اس کے بعد یہ پھر ناقابل امتیاز ہونے لگتے ہیں کیونکہ اب یہ سفیدی میں ملنے لگتے ہیں۔ روشنی کی سب سے تیز قابل برداشت شدت پر کل رنگ خیرہ کن سفید چکا چونکہ میں کم ہو جاتے ہیں۔ اس کو بھی عموماً سفیدی اور اصلی حس لونی کا امتزاج کہا جاتا ہے لیکن دراصل یہ دو حسوں کا امتزاج نہیں ہے بلکہ محسوسات کے تغیر کی بنا پر ایک حس کی جگہ دوسری حس لے لیتی ہے۔

باب

سماعت

کان یا گوش انسان کا عضو سماعت تین حصوں پر مشتمل ہے پہلے کو خارج دوسرے کو وسط گوش یا طبلیہ اور تیسرے کو داخل گوش یا البتہ کہتے ہیں۔ اس تیسرے حصہ میں عصب سماعت کے اختتامی آلات ہوتے ہیں خارج



شکل نمبر ۱۰ - مع، کا نچا - مع، ساخ - ط، طبلیہ - ج، جوف طبلہ و بیضی
سوراخ - س، گول سوراخ - ب، ملعوی منہ - خ، فائدہ - ن، نیم دائری نالی
ق، تو کلیہ - ع، سلم فائدہ - ط، سلم طبلیہ - ع، عصب بصر۔

گوش کے دو حصے ہیں۔ اول تو وہ حصہ جو سر کے باہر کی طرف پھیلا ہوا ہے جس کو کا نچا کہتے ہیں (م شکل نمبر ۱۰) دوسرا وہ حصہ ہے جو اس سے اندر کی طرف

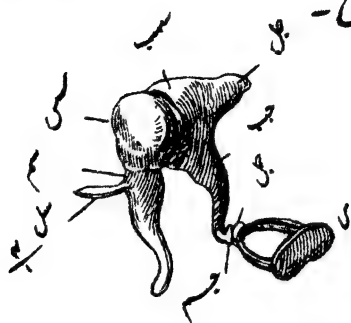
کو جانتا ہے اور یہہ خارجی سلخ سماعت کہلاتا ہے یہہ راستہ اپنے داخلی سر سے پر
دماچی جھلی سے بند ہے اس راستہ پر ایسی جلد کا استر ہوتا ہے جس میں لاتعداد
غددوں کے منہ ہیں جن سے کان کا میل خارج ہوتا رہتا ہے۔

دستا گوش ایک بیڈل سا جوف ہے جو کپٹی کی ہڈی میں ہوتا ہے یہہ
باہر کی جانب طبلہ سے بند ہے اس کے اندر کی طرف اُست کی نالی ہے جو
بلعوم کی طرف جاتی ہے طبلہ کی داخلی دیوار بالکل ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے
صرف اس میں دو چھوٹے سے سوراخ ہوتے ہیں ان میں ایک سوراخ
تو گول ہے اور دوسرا بیضاوی گول کو سابقہ شکل میں رہے اور بیضاوی
کو وہ سے ظاہر کیا گیا ہے یہ سوراخ الغتہ کی طرف جاتے ہیں۔ زندگی میں گول
سوراخ تو مخاطی جھلی سے بند ہوتا ہے اور بیضاوی کو رکابی ہڈی بندھتی ہیں۔ دماچی
جھلی طبلہ کے خارجی رخ پھیلی ہوئی ہے اور اپنے خارجی رخ پر سے خارجی
ہوا اور داخلی رخ پر سے وہ ہوا جو اُست کی نالی سے دماچی جوف کی طرف
جاتی ہے دبائے رکھتی ہے۔ اگر طبلہ بند ہوتا تو یہ باہر بیانی دباؤ کے تغیر کے ساتھ
متغیر ہو جایا کرتی ہے اور اگر باہر کا دباؤ زیادہ ہو کرتا تو جھلی اندر کو دب جایا کرتی اور
اگر اندر کا زیادہ ہوتا تو باہر کی طرف پھول آیا کرتی۔ دوسری طرف اگر اُست کی
ناالی ہمیشہ کھلی رہتی تو خود بخاری آواز میں ہم کو غدید اور پریشان کن معلوم ہوا
کرتیں۔ اس لئے یہ معمولاً بند رہتی ہے لیکن جب ہم کو کوئی شے ٹھککتے ہیں اس
وقت کھلتی ہے اور اس طرح جوف میں ہوا کا دباؤ اس کے مادی بہتا ہے
جو خارجی سلخ سماعت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص ہوائی جہاز پر اڑتا ہے
یا کسی گہری کان میں تیغی کے ساتھ اترتا ہے تو خارجی دباؤ کا چاٹک اور
عظیم الشان تغیر اکثر دماچی جھلی میں تکلیف دہ تناؤ پیدا کر دیتا ہے ایسی حالت میں
اگر بار بار ٹھکک جائے تو تکلیف بہت کم ہو جاتی ہے۔

حوصلہ
سماعت

طبلہ میں تین چھوٹی چھوٹی ہڈیاں ہیں جو دماچی
جھلی سے بیضاوی سوراخ تک ایک زنجیر کی سی صورت
پیدا کرتی ہیں خارجی ہڈی کو اہرن کہتے ہیں درمیانی ہڈی

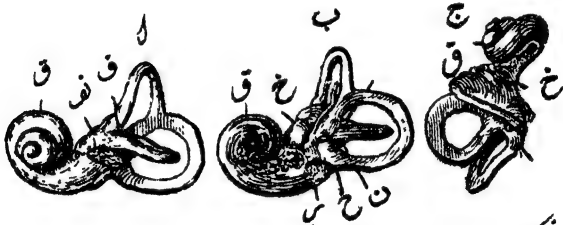
کہ نام خاکسب یا گھن اور داخلی ڈری کا نام رکاب ہے یہ ڈریاں محل نمبر ۱۸
میں دکھائی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۱۲: اسم - مل مس - ننان کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔
جسم جب - جل - جل - فاسک کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔
رکابوں کے لئے ہے۔

تطابق آنکھ کی طرح سے کان میں بھی تطابق ہوتا ہے۔ ایک عضلہ ہے تقریباً ایک انچ لمبا جس کا نام مستطیلہ ہے۔ یہ عظم مدغی کے سخت حصہ سے (ایک نالی کی صورت میں استاکی نالی کے متوازی جاتا ہے) منظر اہرن سے جاملتا ہے۔ جب یہ منقبض ہوتا ہے تو طبلہ زیادہ تن جاتا ہے اس سے چھوٹا ایک اور عضلہ ہے جو رکابی ہڈی کے سرے تک جاتا ہے جب خاص قسم کے سرشاری دیتے ہیں تو بعض لوگ ان عضلات کو صرخیگا منقبض ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگ تو ان کو جب چاہتے ہیں منقبض کر لیتے ہیں۔ مگر کبھی بھی اس کے متعلق شک ہی ہے کہ سماعت میں یہ ٹھیک کیا کام دیتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ جن پر دول کو یہ ممتاز کرتے ہیں ان کو یہ اس قدر تان دیتے ہیں جتنا کہ موجودہ شرح ارتعاش کے قبول کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ سنتے وقت ادنی حیوانات میں سر اور کان دونوں اور انسان میں صرف سر جس طرف سے آواز آتی ہے اس کی طرف مڑ جاتے ہیں تاکہ آواز کی بہترین طریق پر جس ہو سکے یہ بھی اس

رد عمل کا جزو ہے جس کو مطابقت عضو کہتے ہیں (دیکھو باب توجہ)
 داخل گوش | التیہ دراصل ان خانوں اور نالیوں پر مشتمل ہے جو عظم صدغی کے
 جوف میں واقع ہیں۔ عظم صدغی اس پر ہر طرف سے محیط
 ہے۔ خارجی رخ پر تو صرف گول اور بیضیادی سوراخ ہیں۔ داخلی رخ پر بعض
 ادویہ دھوی اور عصب سماعت کے سوراخ ہوتے ہیں زندگی میں یہ سوراخ
 اس طرح سے بند ہوتے ہیں کہ ان میں سے پانی تک نہیں گذر سکتا۔ عظامی
 التیہ میں پھلی دار التیہ کے حصے واقع ہیں جن کی عام شکل و صورت تو کچھ ایسی
 ہی ہے مگر اس سے نسبتاً چھوٹے ہیں۔ اس وجہ سے عظامی اور پھلی دار حصہ
 کے مابین کچھ خلا باقی رہ جاتا ہے جو ایک طرح کی پانی جیسی رطوبت سے پر ہوتا
 ہے اور جس کو پری لف کہتے ہیں۔ داخل گوش کا پھلی دار حصہ بھی اسی قسم کی
 رطوبت سے پر ہوتا ہے جس کو اینڈولف کہتے ہیں۔

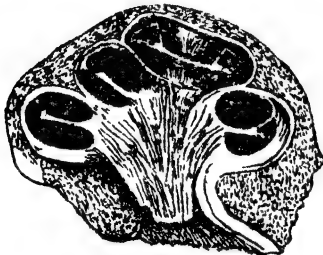


شکل نمبر ۱۹ عظامی التیہ کی مختلف شکلیں۔ ۱۔ بالیاں التیہ باہر کی طرف سے ب
 دایاں التیہ اندر کی طرف سے۔ ۲۔ بالیاں التیہ ادھر کی طرف سے 'ق' تو قلیہ۔
 ۳۔ خانہ۔ ۴۔ بیضیادی سوراخ 'ن' نیم دائری نالی لف اس کا قراقر۔

عظامی حصہ | التیہ کے عظامی حصہ کے تین حصے ہیں (۱) دہلیز (۲) نیم دائری
 نالیاں (۳) تو قلیہ۔ شکل نمبر ۱۹ میں اس کے مختلف پہلوؤں کو دکھایا
 گیا ہے۔ دہلیز اس کا مرکزی حصہ ہے جس کے باہر کی طرف بیضیادی سوراخ
 (۴) واقع ہے جس میں عظم رکابی جمی ہوئی ہے۔ خانہ کے عقب میں تین
 عظامی نیم دائری نالیاں ہیں جن کا سر دل پر سے خانہ کی پشت سے تعلق ہے

اور ایک سرے پر ان کا کچھ حصہ پھیلا ہوا جس سے ایک طرح کا فراخ بن گیا ہے تو قلیہ عظامی ایک طرح کی نالی ہے جو کوکے کی طرح بیچ پر ہوتی ہے اور دریلز کے مقابل واقع ہے۔

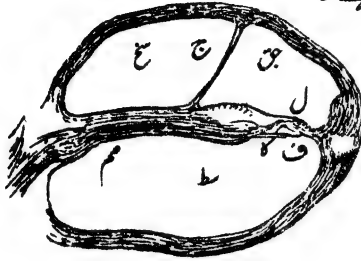
جھلی دار المتیہ جھلی دار دریلز عظامی دریلز میں واقع ہے اور یہ دو قلیوں پر مشتمل ہے جن میں ایک چھوٹے سے سوراخ کے ذریعہ سے تعلق ہے۔ جھلی کو چیمہ کہتے ہیں۔ اس میں جھلی دار نیم دائری نالیوں کا منفذ ہے۔ مقابل کی قلی کو کیسیہ کہتے ہیں اور اس کا ایک نالی کے واسطے سے جھلی دار تو قلیہ سے تعلق ہے۔ جھلی دار نیم دائری نالیاں عظامی نیم دائری نالیوں کے بہت مشابہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک فراخ رکھتی ہے۔ فراخ میں جھلی دار نالی کا ایک پہلو عظامی نالی کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس نقطہ پر جھلی دار نالی میں اعصاب داخل ہوتے ہیں جھلی دار اور عظامی تو قلیہ کے تعلقات اور بھی پیچیدہ ہیں۔ آلات سمعی کہ جس حصہ کی تقطیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عظامی حصہ ایک نالی پر مشتمل ہے جن میں سے ایک مرکزی عظامی محور کے گرد ٹھکانا چکر کھاتے ہیں۔ اس محور کو ستون کہتے ہیں۔ اس محور سے ایک حصہ آگے کو جھکا ہوا ہے جس کو نمبویہ مرغولی کہتے ہیں۔ یہ ایک حد تک مذکورہ بالائی کو تقسیم کر دیتا ہے اور اس کے زیرین گردنوں کی طرف سب سے زیادہ پھیلا ہوا ہے اس عظامی پلیٹ کے ساتھ تو قلیہ کا جھلی دار حصہ منسلک ہے یہ بھی ایک نالی ہے جو تقطیع سے شلت نظر آتی ہے اور اس کا قاعدہ عظامی تو قلیہ کے



شکل نمبر ۲۔ قلیہ کی ایک تقطیع۔

چکر دل سے منسلک ہے نمبویہ مرغولی اور جھلی دار تو قلیہ اس طرح پر عظامی نالی کے جوف کو تقسیم کر دیتے ہیں اور اس کے دو حصے ہو جاتے ہیں،

اول سٹکم دہلیز زرد و سر اسٹکم طبلہ ان کے درمیان او جھلی دار تو قلیہ واقع ہیں اسکے اوپر سٹقی جھلی اور نیچے فرشی جھلی ہے۔



شکل مسلسل - تو قلیہ کی ایک عرض کی تقطیع - سٹ - سٹم غایت
ج - سٹم کی جھلی - ج - جھلی دار تو قلیہ - ف - فرشی جھلی
ط - سٹم طبلہ کا کارنی کے اسطوانے - م - فرشی جھلی

جھلی دار تو قلیہ

عظامی تو قلیہ کے

سرے پر پھیلا ہوا

ہوتے ہیں اس کے

سرے پر سٹم دہلیز سے

سٹم طبلہ کو راست ہے

یہ دونوں پری لف

سے پر ہیں اس لئے

جب موج ہوائی

کی ضرب طبلہ برپڑتی ہے جس کی بنا پر عظم رکابی کو بیضا دی سورخ کی طرف
دھکا لگتا ہے تو پری لف کی ایک لہر سٹم دہلیز میں سے ہوتی ہوئی سٹم طبلہ میں
جاتی ہے جس کے کچھوں میں یہ گول سورخ کو باہر کی طرف دھکا دیتی اور
اشنائے راہ میں غالباً سٹقی جھلی اور فرشی جھلی کو جھڑھڑاتی ہوئی جاتی ہے۔
اختتامی آلات انجھلی دار تو قلیہ میں فرشی جھلی پر کچھ غدود سے ہوتے ہیں۔

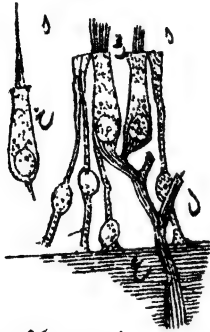


شکل مسلسل - کارنی کے اسطوانے - ل - اسطوانوں کا جو جن کو باقی سے
متممہ کر لیا گیا ہے ب - فرشی جھلی کا ایک حصہ جس کے ساتھ چند اسطوانے
بھی ہیں د - اندرونی اسطوانے ، ف - بیرونی اسطوانے ، م - فرشی جھلی ، س
سٹقی جھلی -

یہی کارنی ہے اور اس میں تو قلیہ کے اعصاب کے اختتامی آلات ہوتے ہیں

میزاب اسطوائی جو عظامی نہیجہ مرغوبی کے سرے پر کچھ مخروطی شکل کے غلایا
 کا استر ہے، فرشی جھلی کے اندر دنی حاشیہ پر آکر یہ غلایا ایک قطار میں
 ہو جاتے ہیں، اور آگے چلکر ان کا ایسا سلسلہ آتا ہے جن کے بالائی
 سرورں پر چھوٹے چھوٹے سخت بال ہوتے ہیں۔ ان کو داخلی شعری
 غلایا کہتے ہیں۔ ان کا ایک نوکیلا سرا نیچے کی طرف فرشی جھلی میں جما ہوا
 ہوتا ہے۔ ان میں عصبی ریشے داخل ہوتے ہیں۔ داخلی شعری غلایا کے بعد
 کارٹی کے اسطوائے آتے ہیں (شکل نمبر ۲۱) جن کو شکل نمبر ۲۲
 میں بہت ہی بڑا کر کے دکھایا گیا ہے۔ اسطوائے سخت ہوتے ہیں۔
 اور برابر برابر دو قطاروں میں واقع ہیں۔ ان کے بالائی سرے
 ایک دوسرے پر اس طرح سے جھکے ہوئے ہوتے ہیں جن سے ایک
 طرح کی مہنگ کی سی شکل بن جاتی ہے۔ ان کو داخلی اور خارجی اسطوائے
 کہتے ہیں۔ داخلی اسطوائے نہیجہ مرغوبی سے زیادہ قریب ہوتے ہیں
 داخلی اسطوائے خارجی اسطوائوں کی نسبت تعداد میں بہت زیادہ ہیں
 داخلی اسطوائوں کی تعداد تقریباً ۶۰۰ جس کے مقابل میں خارجی
 اسطوائے صرف ۴۵۰۔ خارجی اسطوائوں کے باہر کی طرف ان کے
 سرورں سے جالدار جھلی منسلک ہے (شکل نمبر ۲۲) یہ سخت ہے اور اس
 میں جابجا سوراخ ہوتے ہیں۔ خارجی اسطوائوں کے باہر کی طرف
 منہابی شعری غلایا کی چار قطاریں ہیں جو داخلی قطار کی طرح عصبی
 ریشوں سے منسلک ہوتی ہیں۔ خارجی شعری غلایا کے پرلی
 طرف معمولی جلد ہے جو بہت درجہ مخروطی منلایا میں تبدیل ہو جاتی
 ہے۔ ان غلایا کی جھلی دار قوطلیہ کے اکثر حصہ پر استرکاری ہے۔ میزاب
 اسطوائی کے بالائی لب یقینی جھلی (شکل نمبر ۲۱) لگی ہوئی ہے
 جو کارٹی کے اسطوائوں اور شعری غلایا پر پھیلی ہوئی ہے۔
 اس طرح سے شعری غلایا یا اختتامی آلات معلوم ہوتے ہیں یہی
 ان ارتعاشات کا اثر قبول کرتے ہیں جن کو امواج ہوا گل مندرجہ بالا خشک و تیل

آلات میں سے ہو کر فرشی جھلی تک پہنچاتی ہیں اسی قسم کے شعری خلا یا
کیسہ رجمیلہ و رقر آخر کی دیواروں میں
اپنے اختتامی ریشے کھتی ہیں۔



آواز کی کیفیات مختلف طبی نقطہ نظر سے
دیکھو تو آواز میں

ہوائی ارتعاشات پرتل ہوتی ہیں۔ ان
ارتعاشات کو عموماً امواج ہوائی سے

تعبیر کیا جاتا ہے جب یہ امواج سب سے
قاعدہ ہوتی ہیں تو ان سے ایسی آواز پیدا

ہوتی ہے جس کو شور کہتے ہیں اور جب
باقاعدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان سے

ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو جھل نوا یا سر
کہا جاتا ہے۔ آواز کی بلندی امواج کی قوت پر مبنی ہے۔ جب امواج کی تکرار

شکل نمبر ۲۳۔ واضح پایہ دائری نالی کی جسی جلد پر
ایک بھی ریشہ دواڑیں داخل ہوتا ہے اور نتائج
ہو کر جس پر شعری طبلوں میں داخل ہوتا ہے
پراک مطلق غلبہ ایک سے بال کے ساتھ دکھا گیا جو
جس کا بھی ریشہ قاعدہ سے ٹوٹ گیا ہے۔ لہذا
اور جو باریک غلبہ میں ان کو اٹھانے کے ساتھ تخلیق
نہیں معلوم ہوتا۔

باقاعدہ ہوتی ہے تو ان سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جو تعداد امواج
پر مبنی ہے۔ اس کیفیت کو مد صوت یا امتداد کہتے ہیں۔ بلندی اور امتداد

علاوہ نوا میں ایک قسم کی اور بھی کیفیت ہوتی ہے مختلف آلات موسیقی سے
اگر مساوی بلند اور متد نوائیں پیدا کی جائیں تو بھی ان کی کیفیت میں بہت

زیادہ فرق ہو سکتا ہے۔ یہ امواج ہوائی کی ساخت پر مبنی ہوتی ہے
اور اس کو کیفیت صوت کہتے ہیں۔

امتداد ہوا کی ایک مقدار اگر متحرک ہو جائے خواہ وہ کسی سبب سے بھی ہو
اس سے آواز کی حس ہو جائے گی۔ لیکن اس قسم کے کم از کم چار

یا پانچ جھونکوں سے امتداد کی حس ہو سکتی ہے۔ مثلاً نوائے ج کی حس ۱۳۲
اور تعاش فی ثانیہ سے ہوتی ہے اور اس کی سرگم یعنی ج کی حس اس سے دو گونہ

ارتعاشات سے ہوتی ہے۔ لیکن امتداد کی حس کے لئے کسی حال میں بھی یہ
ضروری نہیں ہے کہ ارتعاشات پورے ایک سکینڈ تک جاری رہیں۔ صوفی

ارتعاشات اس قدر تیز پاتنے سست ہو سکتے ہیں کہ ان سے آواز کی حس نہ ہو جس طرح کٹیف شمسی کی مخالف جھٹتی اور مخالف سرخ کرنیں شکیہ کو متاثر کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ مدید ترین سر جو سماعت میں آسکتا ہے اس کی شرح ۱۲-۲۸ ارتعاشات فی ثانیہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ شرح مختلف انخاص کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ اکثر لوگ جب کا ڈر یا جھینگر کا شور نہیں سن سکتے جس کی شرح اس آخری حد کے قریب ہوتی ہے۔ دوسری طرف ایسی آواز ابھی طرح سنائی نہیں دیتی جس کی شرح ۴۰ ارتعاش فی ثانیہ یا اس کے قریب ہوتی ہے۔ اور اس شرح میں اگر کچھ کمی کی جائے تو محض بھنکا ہٹ کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اس قسم کی آواز کو محض بلند سرگوں کے سروں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے ان سروں کی گہرائی بڑھ جاتی ہے۔ امتدادات کا کل نظام یک بعدی سلسلہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تم ایک امتداد سے دوسرے امتداد تک درمیانی واسطوں کے صرف ایک سلسلہ سے پہنچ سکتے ہو ایک سے زائد سلسلوں سے نہیں جیسا کہ رنگوں کی صورت میں ہوتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۲) سینک میں امتدادات کا کل سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ اس میں سے بعض نقطوں کو جو سر قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ کچھ تو تاریخی اور کچھ جمالیاتی امور ہیں، لیکن یہ اس قدر پیچیدہ اور اداق ہیں کہ ان کی اس مقام پر شرح نہیں ہو سکتی۔

کیفیت نوہمیت موج پر مبنی ہوتی ہے۔ امواج یا تو سادہ ہوتی ہیں (دشاخولی) یا مرکب۔ دوشاخہ کی امواج تقریباً بالکل سادہ ہوتی ہیں۔ اگر یہ ۱۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ پیدا کرے تو ہم کو سر میں سنائی دینگا۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی ایک اور دوشاخہ بجا یا جائے جس سے ۲۶۴ ارتعاش فی ثانیہ پیدا ہوں اور اس کے متصل سرگم یعنی ص کے احساس ہو تو ہوائی حرکت کسی نہ کسی وقت میں دونوں دشاخوں کی حرکت کی الجھری میزان ہو جاتی ہوگی جب دونوں ہوا کو ایک ہی سمت میں حرکت دیں گے اس وقت ان کو ایک دوسرے سے تقویت ہوگی اس کے برعکس جب ایک دوشاخہ ہوا کو پیچھے کی طرف ہٹائے گا اور دوسرا اگے کی طرف تو یہ ایک دوسرے کے اثر کو باطل

کر دیں گے، اور اس سے جو حرکت پیدا ہوگی وہ اتفاقی یعنی مساوی وقفوں کے بعد ہوگی، لیکن شاقولی نہ ہوگی، کیونکہ یہ بلند ی اور سستی میں یکساں نہیں ہوتی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ غیر شاقولی ارتعاشات شاقولی اور ارتعاشات کی ترکیب سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

فرض کر چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجاتے ہیں ان میں سے ہر ایک سالمات ہوائی پر اپنا علیحدہ اثر پیدا کرتا ہے، اس کی حرکات الجبری مجموعہ ہونے کی وجہ سے بہت ہی پیچیدہ ہوں گی۔ بالائیں ہمہ اگرچہ ان میں تو کسی ایک ساز کی آواز کو لیکر اس کی سریموں کو علیحدہ طور پر سن سکتے ہیں۔ اکثر آلات موسیقی میں طبعی طور پر اس امر کا ثبوت دیا جاسکتا ہے کہ ہر سر کے ساتھ بہت سے بالائی اور دیگر تانغی آوازیں خفیف سی شکل میں موجود ہوتی ہیں۔ یہ کم ہولٹز کہتا ہے کہ ان آوازوں کی اضافی قوت برآء کی آواز کی مخصوص کیفیت مبنی ہوتی ہے انسان کی آوازیں بھی بعض حروف علت کی آوازیں مخالف بالائی تالیفات کے غلبہ پر مبنی ہوتی ہیں جو اس سر کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں جس پر حرف علت گایا جاتا ہے جب دو دو شاخے ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو نئے ارتعاش کا وقفہ وہی ہوتا ہے جو کم امتداد والے دو شاخہ کا ہوتا ہے۔ لیکن کان اس آوازیں اور کم امتداد والے دو شاخہ کی آوازیں بہت اچھی طرح سے امتیاز کر سکتا ہے۔ کہ ان کا امتداد تو مساوی ہے لیکن کیفیت مختلف ہے جن لوگوں کو مشق ہوتی ہے وہ تو مندرجہ بالا مرکب میں دونوں دو شاخوں کی علیحدہ علیحدہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی ہیئت کی موج سے اتنی بہت سی آوازیں ایک وقت میں کیونکر سنائی دیتی ہیں۔

مرکب امواج کی تحلیل | جلی دار قلیہ کے مختلف حصوں کی ہمدردانہ لگ مختلف شرحوں سے ہوتی ہے فرضی جلی قو قلیہ کی چوٹی پر اس کے قاعدہ کی نسبت جہاں سے کہ یہ شروع ہوتی ہے تقریباً بارہ گنا بڑی ہے اور یہ زیادہ تر انکاسی ریشوں کی بنی ہوئی ہے جن کو پھیلے ہوئے تاروں سے

تنبیہ دی جاسکتی ہے۔ اب ہمدردانہ ملک کا طبیعی اصول یہ ہے کہ جب پھیلے ہوئے تار ایسے مبدا ارتعاش کے قریب ہوتے ہیں جس کی شرح خود ان تاروں کی شرح کی مطابق ہوتی ہے تو یہ بھی مرتعش ہو جاتے ہیں جن تاروں کی شرح اس مبدا ارتعاش کی شرح کے مطابق ہوتی ہے وہ مرتعش ہو جاتے ہیں باقی غیر مرتعش رہتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق پری لفب کی امواج جو سلم طبلہ میں ایک خاص شرح ارتعاش پر آتی ہوں ان کو فرشی جھلی کے کچھ ریشوں کو مرتعش کرنا چاہئے اور باقی کو غیر متاثر چھوڑ دینا چاہئے۔ اب اگر ہر مرتعش ریشہ صرف اپنے اوپر کے شعری غلیہ کو متاثر کرے اور کسی دوسرے غلیہ کو متاثر نہ کرے اور شعری غلیہ سے ایک جدا گانہ موج دماغ کے مرکز سماعت میں جائے جس سے کسی خاص امتداد کی صوابت ہو تو اس طرح امتدادات کی حصول کی عضو یا قی اعتبار سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ اب فرض کر دیکر راگ بکلا جاتا ہے صں میں ممکن ہے بیس مختلف طبیعی ارتعاشی شہ جین ہوں۔ اس میں کم از کم بیس شعری خلا یا اختتامی آلات متاثر ہو گئے اور اگر احتیاز ذہنی کیا تو بہترین حالت میں ہو تو بیس مختلف معروضات سماعت میں امتدادات صوت کی صورت میں ذہن کے سامنے آئیں گے۔ کارٹی کے اسطوانے اسی طرح فرشی جھلی کے ریشوں کے مزاج خیال کئے جاتے ہیں جس طرح سے صں اہرن اور رکا میں طبلہ کی ہیں۔ اور اس کے ارتعاشات کو داخل گوش میں بھی پہونچاتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ کان میں کسی ایسی غصے کا ہونا ضروری بھی تھا جو عضو یا قی ارتعاشات کو معارف و کد سے کیونکہ اس میں اس قسم کے مثبت تمنا لات مابعد اور جلد جلد آنے والی نواؤں کے ایسے امتزاجات نہیں ہوتے جیسے کہ تشکیہ سے روشنی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ علم ہو لٹنر کا نظریہ تحلیل اصوات قرین صحت اور عالمانہ ہے۔ اس پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ تو فلیک کی کھرچ اس قدر وسیع نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں جتنی ٹکس ہیں سب آجائیں۔ امتدادات شعری خلا یا (۲۰۰۰۰) سے تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں مگر پھر بھی شعری خلا یا کی

تعداد ادائیگی ہے کہ ان سے کم و بیش کل مدارج امتداد کی توجیہ ہو جاتی ہے۔
 سمعی حسوں کا ایسی امواج جن سے افراد امتداد کا احساس نہیں ہو تا جب
 نام نہاد امتزاج متواتر ہوتی ہیں تو ان سے امتداد کا احساس ہو جاتا ہے۔
 اس واقعہ کی عام توجیہ تو یہ کی جاتی ہے کہ جب امواج متواتر
 ہوتی ہیں تو ان کی جیسے مل کر ایک مرکب جس کا باعث ہو جاتی ہیں۔ لیکن
 اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو انقباض عضلی کی تشیل پر مبنی جاتی ہے۔ اگر مینڈک کے
 عصب سرخنی میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے برقی رد و وراثتیں تو جس عضلہ سے
 اس عصب کا تعلق ہو گا اس میں ہر بار ایک قسم کا انقباض بین طور پر معلوم ہو گا
 لیکن اگر ایک سکیڈ میں تیس بار برقی رد و وراثی جائے تو ہر بار نیا انقباض نہیں
 ہوتا بلکہ ایک ہی انقباض مسلسل قائم رہتا ہے۔ اس مسلسل انقباض کی حالت کو
 تناؤ کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی ریشوں میں عضویاتی
 اجتماع یا تداخل اعمال ہو جاتا ہے۔ بجلی کے دھکے کے بعد عضلہ کو اپنی اصلی حالت
 پر آنے میں بڑا سکیڈ صرف ہوتا ہے لیکن قبل اس کے کہ یہ اپنی اصلی حالت
 پر آئے وہ سری برقی رد و پھونچ جاتی ہے اور پھر سری علی ہذا۔ اس لئے
 بار بار ہونے کے بجائے انقباض مسلسل ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی عصب سماعت
 میں ہوتا ہے۔ ہوا کا ایک دھکا اس میں متوج پیدا کر دیتا ہے جو اس سے
 دماغ کے مرکز سماعت کی طرف جاتا ہے۔ اس سے دماغ متاثر ہوتا ہے
 ایک آواز سنائی دیتی ہے۔ اب اگر اور دھکے تھوڑے تھوڑے وقفوں کے
 بعد لگتے ہیں تو دماغی مرکز ہر دھکے سے پہلے اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں
 اور دوسرا دھکا پھر اس حالت میں خلل انداز ہوتا ہے اس کا نتیجہ ہوتا ہے
 کہ ہوا کے ہر دھکے کے ساتھ آواز کی ایک علیحدہ حس ہوتی ہے۔ لیکن اگر دھکے
 اس قدر جلد جلد پہونچتے ہیں کہ پہلوں کے اثر کے ختم ہونے سے پہلے بعد کے
 دھکے مل کر لگتے ہیں تو مرکز سماعت میں تداخل اعمال ہو جاتا ہے اس کی
 اور عضویاتی حالت مذکورہ بالا عضلی انقباض کے متاثر ہو جاتی ہے اس نئی
 حالت کے مطابق ایک نئی قسم کا احساس امتداد ہوتا ہے جو اپنی نوعیت کے

اعتبار سے بالکل نئی قسم کی حس ہوتی ہے۔ اور یہ حس ایسی نہیں ہوتی کہ بہت سی مجر جسوں کے مل جانے سے یوں ہی محسوس ہونے لگتی ہو، بلکہ فی الحقیقت ایک حس ہوتی ہے۔ اس صورت میں کوئی مجر جس ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ جن عضو یا تہی شرائط پر یہ مبنی ہوتی ہے ان کی جگہ اور شرائط لے لیتی ہیں۔ جس قدر استزاج ہوتا بھی ہے وہ دماغی خلا یا میں حد باب کے یہود پھنے سے پہلے ہی واقع ہو چکتا ہے۔ جس طرح کہ جب سرخ اور سبز و شیان ایک خاص تناسب کے ساتھ شکبہ پر پڑتی ہیں اور ان سے ایسا مرکز میٹل پیدا ہوتا ہے جس پر زرد رنگ کی حس مبنی ہوتی ہے۔ ان حالات میں سرخ اور سبز رنگ کی حس کسی طرح سے پیدا ہو ہی نہیں سکتی۔ اسی طرح اگر عضلہ کو احساس ہو سکتا ہے تو اس ذرا ویر کے انقباض پر ایک طرح کا احساس ہوتا لیکن جس صورت میں یہ مسلسل متقبض رہتا تو بلاشبہ اس کو دوسری قسم کا احساس ہوتا کیونکہ یہ انقباض مسلسل کا احساس بہت سے سمعی انقباضات کے احساسات کے مطابق تو نہیں ہے ہم آہنگی اور جب چند سرتیاں ایک ساتھ ٹکلتی ہیں تو ہم کو لذت و الم بے آہنگی کے وہ خاص احساسات ہوتے ہیں جن کو بالترتیب ہم آہنگی دے آہنگی کہتے ہیں۔ ہر اپنے سرگم کے ساتھ بہت بھلا معلوم ہوتا ہے۔ جب سرگم کے ساتھ سوئم و بیجم بجائے جاتے ہیں مثلاً ج۔ د۔ س۔ ج۔ تو نغمہ کامل ہو جاتا ہے یعنی ہم کو ہم آہنگی کا زیادہ سے زیادہ احساس ہوتا ہے۔ اس صورت میں شرح ارتعاش کی نسبت ۱۵:۶:۱:۸ کی ہوتی ہے۔ لیکن ج۔ س۔ کا وقفہ آہنگ ہے، اگرچہ اس کا تناسب نہایت سادہ ہے۔ ہیلم ہولٹز نے آہنگی کی تویمیں یہ کہتا ہے کہ زائد سرتیاں اپنے ساتھ ضرور پیدا کرتی ہیں۔ اس سے آواز میں ایک خفیف سمی کر فٹلی پیدا ہو جاتی ہے جو طبیعت کو ناگوار ہوتی ہے۔ جہاں زائد سرتیاں ضرور پیدا نہیں کرتیں یا اگر پیدا کرتی ہیں تو وہ اس قدر سرلیج ہوتے ہیں کہ ان کا اثر محسوس نہیں ہوتا اس صورت میں ہیلم ہولٹز کے نزدیک آواز بے آہنگ نہیں ہوتی اس لئے وہ ایکابی نہیں بلکہ سلبی شے ہوتی ہے ورنہ ہم

آہستگی کی توجہ میں یہ کہتا ہے کہ ہم آہنگ سردوں میں ان کے مطابق ایسی قوی زائد سرسٹیاں ہوتی ہیں جو ان کو ہم آہنگ کر دیتی ہیں۔ ان توجہیہات میں کسی ایک کو بھی قطعی طور پر تشفی بخش نہیں کہہ سکتے۔ اور مضمون اس قدر پیچیدہ ہے کہ اس پر یہاں مزید بحث نہیں کی جاسکتی۔

کان کی امتیازی قانون دبیر شدت اصوات بد خاصہ صحیح اترتا ہے۔ اگر لوہے یا آئینوں کی پلیٹ پر باقی دانست یا کسی دھات کی گنبد بھکی جائے تو اس سے ایسی آواز پیدا ہوتی جو پلیٹ

اور گنبد کے وزن اور بلندی کے اعتبار سے بلند ہوتی ہے۔ اوروں کی طرح سے مرکل نے بھی اس طرح سے اختبارات کئے ہیں۔ اس کی تحقیق ہے کہ آواز کی بلندی میں خفیف سے اضافہ کے لئے اصل مہیج پر اس کا بڑا زیادہ کرنا پڑتا ہے اس نے شدتوں کی ایک فرضی میزان مقرر کی تھی اس پر ۲۰ درجہ شدت سے لے کر ۵۰۰۰ درجہ شدت تک مندرجہ بالا نتیجہ حاصل ہوا۔ اس سے کم شدت پر ظاہر ہے اضافہ کی کسر بڑی ہوگی اور زیادہ شدت کے متعلق تجربہ نہیں کیا گیا۔

اختلافات امتداد کی امتیازی قوت سبک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے۔ ایک ہزار ارتعاشات فی ثانیہ کے قریب ۱/۲ ارتعاش فی ثانیہ کی کمی و بیشی آواز کو اس قدر تیز یا مدہم کر سکتی ہے کہ مشاق آدمی فرق محسوس کر سکتا ہے۔ سبک کے اور حصوں میں آواز کے تیز اور مدہم کرنے کے لئے نسبتاً بہت زیادہ تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ خود میزان کوئی سے قانون دبیر کی مثال دینی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک دوسرے سے مساوی فرق رکھتے ہیں لیکن ان کی تعداد ارتعاشات ایک ایسا سلسلہ قائم کرتی ہو کہ ان میں سے ہر ایک آخری سر کا کوئی نہ کوئی حاصل ضرب ہوتا ہے۔ لیکن اس کو شدتوں اور خفیف ترین قابل ادراک فرد سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے سلسلہ جس اور سلسلہ مہیج خارجی کے مابین جو خاص قسم کی متوازنیت باقی مانی ہے وہ عام قانون دبیر کی مثال نہیں بلکہ بطور خود ایک واقعہ ہے۔

باب ۵

الاسمہ محسوسات حرارت و بردوت بعض انسانی حس الم

اعصاب کے | اکثر اعصاب درآدراول کی جڑوں سے ملکر ختم ہوتے ہیں۔
جلد می سرے | چونکہ سطح جلد کے بیشتر حصہ بردواں پھیلا ہوا ہے اس لئے عجیب
اس پر کوئی حرکت ہوتی ہے تو یہ اس کو مزید قوت کے ساتھ

عصبی ریشوں کے سروں تک پہنچا دیتا ہے۔ محورا سلاوا کی باریک باریک شاخیں
بھی بشرہ یعنی جلد خارجی کے خلا یا میں گھسی ہوئی ہوتی ہیں جو بشرہ میں بغیر آلات
اختتامی کے ختم ہوتی ہیں۔ جلد کے اندر یا اس کے نیچے بالکل متصل ہی اعصاب
کے بعض خاص قسم کے اختتامی آلات ہوتے ہیں



یہ مندرجہ ذیل ہیں۔ (۱) لمبی غلا یا (۲) جسامت بیسن
(۳) جسامت لمس (۴) اختتامی مفقود

یہہ اجسام دراصل ایسے دایچون پر مشتمل ہیں،

جو اتعالی ریشوں کے بہنے ہو سے ہوتے ہیں۔ یہ
غالباً ارتسامات کو اسی طرح بڑا کر کے محسوس کراتے
ہیں جس طرح جوتے کے اندر ریت کا ذرہ پاؤں کو

شکل نمبر ۵۔ اختتامی مفقود
انسانی آنکھ کے ایک مقام ہے۔

بادست نہ میں دسترخوان کا ریزہ اٹکی کو بڑا معلوم ہوتا ہے۔

مس یا دباؤ کی حس | جلد کے ذریعہ سے ہم کو کئی قسم کی حسیں ہوتی ہیں۔ (۱)

مس اصلی (۲) حرارت و بردوت اور الم کی حسیں اور

ہم کم و بیش صحت کے ساتھ سطح جسم پر ان کا مقام معلوم کر سکتے ہیں۔ منہ کے اندر بھی یہ تینوں حالتیں موجود ہیں۔ لیس اصلی کے ذریعہ سے ہم کو مندرجہ ذیل احساسات ہوتے ہیں (۱) جلد کے دبنے اور کھینچنے کا احساس (۲) اس پر بوجھ کے پڑنے کا (۳) جسم لائیس کی سختی نرمی کھردراہٹ اور چپکنے پین کا (۴) جسم لائیس کی شکل و صورت کا بشرطیکہ یہ اس قدر بڑا نہ ہو کہ اس کو انسان ٹٹول کر معلوم نہ کر سکے جب کسی شے کی شکل و صورت معلوم کرنے کے لئے ہم اس پر ہاتھ پھیرتے ہیں تو لیس اصلی کی حسوں کے ساتھ عضلی حسیتیں بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے۔ علاوہ ریں ایسا بھی شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی شے کو چھوئیں اور ہم کو حرارت یا سردت کا احساس نہ ہو۔ اس لئے غافل پس کے احساسات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اگر ان حسوں کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو غالباً لیس سب سے پہلی مہینہ جس معلوم ہوتی ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی میں اسکی قدیم منزلت بہت کچھ اب تک باقی ہے۔

جو چیزیں ہم سے بلا واسطہ مس کرتی ہیں وہ ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ آنکھوں اور کانوں کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ ہم کو قریب آنے والے اجسام کے مس کے ہونے یا اس مس سے بچنے کے لئے تیار کر دیں۔ اس لئے ان اعضا کو لیس انظار کی بھی اعفاء کہا گیا ہے۔

لامسہ کی ذکاوت جلد کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے پیشانی کینٹی اور بازو کی پشت پر یہ حسیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان مقامات میں مربع ملی میٹر پر دو ملی گرام وزن محسوس ہو سکتا ہے۔

لامسہ کے ایمان کے لئے یہ ضروری ہے کہ گرد و پیش کے جلدی رقبوں پر دباؤ مختلف ہو۔ جب ہاتھ کو کسی ایسی سیال شے میں ڈال دیتے ہیں (جیسے کہ پارہ) جو اس کی تمام ناہمواریوں میں بیٹھ جاتی ہے اور اگر دگے ڈوبے ہوئے رقبہ کو یکساں وزن کے ساتھ دباؤ ہے تو دباؤ کی حس صرف اس علقہ میں ہوتی ہے جہاں کہ ڈوبی اور غیر ڈوبی ہوئی جلد ملتی ہے۔

جلد کی مقام معلوم اگر انہیں بند ہوں، اور کوئی شخص چار می جلد کو کہیں سے کرنے کی قوت مجھ دے تو ہم تقریباً صحیح طور پر مقام نتیجہ کو بتا سکتے ہیں، احساسات پس اگرچہ عام نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوتے ہیں، لیکن ان میں شدت کے علاوہ بھی ایک طرح کا فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم ان میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ ان میں بھی کوئی ایسی تحت حسی کیفیت ضرور موجود ہوتی ہے جو شعور میں ہمیشہ طور پر تو نمایاں نہیں ہوتی جیسے کہ بالائی جزو ہوتے ہیں جن سے کیفیت نوا کا تعین ہوتا ہے۔ مقام نتیجہ کا جس قوت کے ذریعہ سے ہم کو علم ہوتا ہے وہ جلد کے مختلف رقبوں میں بہت ہی مختلف ہوتی ہے۔ اس قوت کا اندازہ اس کم از کم فاصلہ سے کیا جاتا ہے جو دلاس اشیل کے مابین ان کے دو محسوس ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ مندرجہ فہرست میں کچھ ایسے فرق دکھائے گئے ہیں جن کا مشاہدہ ہوا ہے۔

۱۰۱ ملی میٹر (۳.۴)

زبان کی نوک

۲۰۲ (۰.۸)

انگلی کے آخری پورے کی سیدھی طرف

۴۰۴ (۰.۱۶)

ہونٹوں کا سرخ حصہ

۶۰۶ (۰.۲۴)

ناک کا سرا

۱۱۰ (۰.۴۴)

انگلی کے درمیانی پورے کی پشت

۲۲۰ (۰.۸۸)

ایڑھی

۳۰۶ (۰.۱۲۳)

ہاتھ کی پشت

۳۹۰ (۰.۱۵۸)

بازو

۴۴۰ (۰.۱۷۵)

عظم القص

۵۲۰ (۰.۲۱۱)

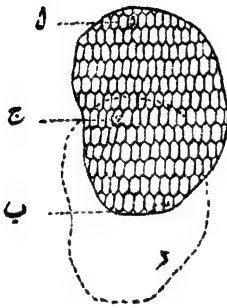
گردن

۶۶۰ (۰.۲۶۴)

کمر کے وسط میں

مقام نتیجہ معلوم کرنے کی قوت خود عضو کی نسبت اس کے طویل محور کے اندر زیادہ ہوتی ہے۔ اور شدید دباؤ کی نسبت خفیف سی ہمیشہ کی حالت میں

اس کا بہتر طریقہ پرادر اک ہوتا ہے۔ نیز یہ قوتِ عشق سے بہت جلد ترقی کر جاتی ہے۔ جسم کے زیادہ متحرک رہنے والے اعضاء کی جلد میں زیادہ ہوتی ہے جو اعضاء جس قدر زیادہ متحرک رہتے ہیں اسی قدر ان کی جلد اس بارے میں زیادہ حساس ہوتی ہے۔



شکل نمبر ۲۵

یہ خیال ہو سکتا ہے مقامِ متعجبہ معلوم کرنے کی یہ قوت براہ راست اعصاب کی تقسیم پر مبنی ہو یعنی ہر لمبی عصب کا ایک طرف نو دماغ کے خاص مرکز سے تعلق ہو (جس کا ہیکان ایسی حس پیدا کر دیتا ہو جس میں کہ خاص قسم کی مقامی غلاست موجود ہو) اور دوسرے سرے پر جلد کے کسی حصہ میں تقسیم ہو۔ اب یہ حصہ جس قدر وسیع ہوگا۔ اس قدر ایسے دو نقطے ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں گے جن کے ایک ساتھ حس کرنے سے صرف ایک

ہی حس ہوگی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حوالی کے لمبی رقبوں (جن میں سے ہر ایک عصبی ریشے کی تشریحی تقسیم سے تعین ہوتا ہے) علیحدہ علیحدہ اور غیر متغیر حدود ہوں گی۔ لیکن اعتبار سے کسی رقبوں میں اس قسم کی حدود نہ ثابت نہیں ہوتے۔ فرض کرو کہ کل نمبر ۲۵ میں چھوٹے رقبے رقبہ حوالی کی عصبی تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق اگر رقبہ ۱ میں دو نقطوں کو حس کیا جائے تو ہم کو ایک حس ہوتی چاہئے لیکن اگر پرکار کی سوئیوں کے مابین درمی فاصلہ ہوا اور یہ اس طرح سے حس کرے کہ ایک سوئی تو دسے حس کرے اور دوسری سوئی اس کے محققہ رقبہ سے حس کرے تو ایسی صورت میں دو محسوس ریشے متبج ہوں گے جس سے ہم کو دو حسیں ہونی چاہئیں لیکن فی الواقع ہم کو دو حسیں نہیں ہوتیں۔ ایک جلدی حلقہ میں دو میجر حسوں کے ہونے کے لئے

دونوں سوئیوں کے مابین کم از کم فاصلہ ایک ہی ہوگا، اس حلقہ کے اندر ان کو کتنا ہی رد و بدل کر کے کیوں نہ رکھیں اس فاصلہ میں کسی طرح سے کمی نہیں ہوتی۔

ممکن ہے کہ عصبی رقبے لمبی رقبوں کی نسبت بہت ہی چھوٹے ہوں اور دوسرے حصوں کے پیدا ہونے کے لئے ایک متہیج عصبی رقبہ اور دوسرے متہیج عصبی رقبہ کے مابین چند عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہو۔ فرض کرو کہ ایک متہیج عصبی رقبہ اور دوسرے متہیج عصبی رقبہ کے مابین بارہ غیر متہیج عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہے تو شکل نمبر ۲ میں اب ایک لمبی رقبہ کی حدود ہوں گی۔ اب اس حلقہ میں سوئیوں کو کتنا ہی گھاؤ بھراؤ جب تک گیارہ یا اس سے کم غیر متہیج رقبہ درمیان میں رہیں گے اس وقت تک ایک ہی لمبی رقبہ ہوگی۔ اس طرح سے ہم اس واقعہ کی توجیہ کر سکتے ہیں کہ لمبی رقبے جلد میں مقدار محدود نہیں رکھتے، اگرچہ کسی حصہ میں عصبی تقسیم سبب کیوں نہ ہو۔ اسی سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب چاقو کی پشت کو جلد پر رکھتے ہیں تو ایک خط لمبی رقبہ کیوں ہوتی ہے حالانکہ یہ بہت سے متہیج رقبوں سے مل کر بنتی ہے اگر ہم ان رقبوں میں سے ہر رقبہ کے تہیجانات کا اعلیٰ درجہ لے کر جمع کر لیں تو ہم کو ایسی رقبہ ہوئی کہ گویا نقطوں کا ایک سلسلہ ہماری جلد کو مس کر رہا ہے۔ لیکن چونکہ درمیان میں غیر متہیج عصبی رقبے نہیں ہوتے اس لئے ہمیں ملکر ایک ہو جاتی ہیں۔

حرارت و برد و دلت ان حصوں کی مدد سے ہم کو خارجی اشیا کی حرارت و برد و دلت کی حس اور اس کا امتیاز ہوتا ہے۔ یہ حس جسم کی تمام جلد مند کی غاطی جھلی کے اختتامی آلات حلق بلعوم منجورہ اور ناک کے تمغوں کے اندر ہوتی ہے اگر عصب کو براہ راست گرمی یا ٹھنڈک پہونچائی جائے تو ممکن ہے اس سے یہ متہیج ہو جائے اور تکلیف کا احساس ہو لیکن حقیقی حرارت یا برد و دلت کی حس نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم حرارت یا برد و دلت کے اختتامی آلات بھی فرض کرتے ہیں۔ ان کی اذیتوں کے تشریح ہنوز تحقیق

نہیں ہوتی ہے۔ لیکن از روئے عضویات، حرارت و بردوت کے محسوس کرنے کے لئے خاص نقاط و مقامات کی تحقیق اس زمانہ کا ایک دلچسپ انکشاف اگر تیل یا رخسار پرنسپل سے ایک خط کیسٹیا جائے تو بعض نقطوں پر اچانک ٹھنڈک سی محسوس ہوگی۔ یہ ٹھنڈک کے نقطے ہوتے ہیں حرارت کے نقطوں کا پتہ جانا اس قدر مشکل نہیں ہے۔ گولڈ شیدر بلیس اور ڈانیلسن نے جلد کی نہایت ہی دقیق کھینچ کی ہے ان کی تحقیق ہے کہ حرارت اور بردوت محسوس کرنے کے نقطے جلد میں بہت کثرت سے اور ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ان نقطوں کے



مابین اگر کسی گرم یا ٹھنڈی چیز سے جلد کو چھوا جائے تو حرارت و بردوت کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ میکائی یا برقی مہج سے بھی ان نقاط میں حرارت و بردوت کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔

شکل نمبر ۲۹۔ ٹھنڈے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے
م حرارت کے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے۔ درمیانی
بالوں کی فصل جلد ایک ٹکڑے بالوں کو ظاہر کرتی ہے۔

احساس حرارت ایک آرام دہ کمرہ میں ہم کو اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی بردوت حالت حرارت یا بردوت کا احساس نہیں ہوتا حالانکہ اس کے جلد کی مناسبت مختلف حصے حرارت و بردوت کے اعتبار سے مختلف سے ہوتا ہے حالتوں میں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انگلیاں اور ناک دھڑکی نسبت ٹھنڈی ہوتی ہیں کیوں کہ یہ کپڑوں میں ڈھکا ہوا ہوتا ہے۔ اور خود دھڑ داخل فم کی نسبت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ کسی حصہ جسم کی جو حالت (از روئے مقیاس الحواریت) حرارت اور بردوت کے اعتبار سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو گرمی و سردی کا احساس نہیں ہوتا اس وقت اس حصہ کی جس حرارت و بردوت صفر ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک عضو کے مختلف حصوں کی حالت باعتبار حرارت و بردوت مختلف ہوتی ہے بلکہ ایک ہی حصہ کی حالت لحاظہ کو خطہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ جب کسی جلدی رقبہ کی حرارت حد صفر سے تجاوز کرتی ہے تو ہم کو

گرمی کا احساس ہوتا ہے اور اسی طرح اس کے عکس کو قیاس کر دہیں قدر صفر سے بعد زیادہ ہوتا ہے اور جس قدر سرعت کے ساتھ یہ تغیر واقع ہوتا ہے، اسی قدر جس بین و نمایاں ہوتی ہے۔ دھات میں حرارت بہت سرعت سے گزر جاتی ہے خواہ تو وہ دھات سے جلد کی طرف ہو یا جلد سے دھات کی طرف اس لئے اگر ہم کسی دھات کی شے کو چھوئیں تو ہمیں حرارت و برودت کی نسبت نمایاں حس ہوگی، برخلاف کسی لکڑی کی شے کے چھونے کے کو اس کی حالت حرارت و برودت کے اعتبار سے اس دھات کی شے ہی کی سی کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں سے حرارت اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں گذرتی۔ کسی عضو کی حرارت و برودت میں دوران خون کی بنا پر بھی تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں اگر جلد میں زیادہ خون دور کرتا ہے تو عضو گرم ہو جاتا ہے اگر کم خون دور کرتا ہے تو عضو ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ان گیسوں اور رطوبت و یا بس چیزوں میں حرارت و برودت کے تغیرات پیدا ہو جانے سے بھی جو عضو ان سے ماس رہتا ہے اس کی حرارت میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تغیر حرارت کا سبب داخلی ہے یا خارجی۔ ایک شخص ہو یا میں چیل قدمی کرنے کے بعد جب کمرے میں آتا ہے تو اس کو اس میں گرمی معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ فی الحقیقت گرم نہیں ہوتا۔ در زخ اس کے دوران خون کو تیز کر دیتی ہے جس سے اس کی جلد گرم ہو جاتی ہے، لیکن باہر کی کھلی ہوا فاضل حرارت کو بہت جلد سلب کر لیتی ہے۔ مگر جب وہ کمرے میں داخل ہوتا ہے تو یہاں کی بند ہوا حرارت کو نسبت بہت کم سلب کرتی ہے جس سے جلد گرم ہو جاتی ہے اور خیال یہ ہوتا ہے کہ کمرے میں بہت گرمی ہے۔ اسی لئے وہ اکثر کھڑکیاں کھولتا ہے اور جھروکوں میں بیٹھتا جس میں اس کے بیمار پڑ جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے حالانکہ اگر وہ صرف دس پانچ سنٹ ساکت و صامت ہو کر بیٹھ جائے جس سے دوران خون معمول کے مطابق ہو جائے گا، تو اس سے بھی غرض بغیر کسی خطرے میں پڑے حال ہو جائے۔ حرارت و برودت کی جس ۴۰ (۸۶ ف) کے چند درجوں کے

قرب وجوار میں زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ ان درجوں میں ۱۰ کی کمی بیشی کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے۔ حرارت معلوم کرنے کے لئے جلد بہت ہی ناقابل و ثوق ذریعہ ہے، کیونکہ اس کی حد صفر میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں کسی حصوں کی طرح ہم حرارت و برد و دت کی حصوں کا مقام بھی معلوم کر سکتے ہیں، لیکن اس قدر صحت کے ساتھ نہیں۔

حس عضلی | عضلہ اور وتر کی حس میں پوری طرح سے تمیز نہیں ہوتی عضلاتی اتار میں سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے عضلاتی نقرس میں کل عضلہ دردناک و متالم ہو جاتا ہے۔ اور سخت قسم کے انقباض سے جیسا برقی اثر یا تشنج سے ہو جاتا ہے کل عضلہ متاثر ہوتا ہے تحس کے نزدیک یہ بات اعتبار اور تشنج کا پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہو کہ میٹاک کے عضلہ میں حرکی ریشوں کے علاوہ خاص قسم کے عصبی ریشے ہوتے ہیں جن سے اس کو عضلی حس ہوتی ہے۔ اول الذکر اختتامی لمیٹوں میں ختم ہوتے ہیں اور آخر الذکر اپنے ختم پر ایک طرح کے جال کی سی صورت پیدا کرتے ہیں۔

عضلی حس کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ ہم کو وزن اور دباؤ کے اور اک ہی میں مدد نہیں دیتی بلکہ مکانی علائق اور اشیاء کے عام فہم میں بھی بہت کام کرتی ہے۔ تفتیش مکانی میں ہماری آنکھیں اور ہاتھ مکان پر سے گزرتے ہیں۔ اور عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو اگر ہاتھوں یا آنکھوں کے اس درمیانی فاصلہ طے کرنے والی حرکت کا علم نہ ہو تو ہم دونقطوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھ سکتے مجھے بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ تجربات حرکت اور اکات مکانی کے قائم کرنے میں بہت حصہ لیتے ہیں۔ لیکن ہنوز اس سوال کا تصفیہ نہیں ہوا کہ ان تجربات میں ہمارے عضلات کیوں کر مدد دیتے ہیں آیا خود اپنی حصوں سے یا ہماری جلد غمکیہ اور مفصلی سطحات پر حرکت کی حس پیدا کر کے۔ میری رائے میں دوسرا نظریہ زیادہ قرین صحت ہے اور غالباً چھٹا باب بطور مستعلم کی یہی رائے ہو جائے گی۔

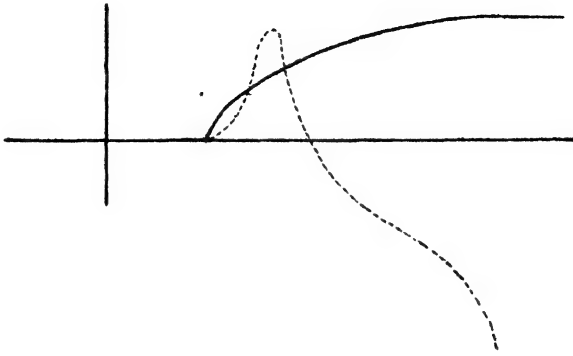
حسیت وزن | جب ہم کسی شے کے وزن کا صحیح طور پر اندازہ کرنا چاہتے ہیں

تو اگر ممکن ہو تاہم اس شے کو اٹھاتے ہیں اور اس طرح عضلی حصوں کے ساتھ مفصلی اور لمبی جیسں جمع کر لیتے ہیں۔ اس طرح سے نسبت بہت بہتر اندازہ ہو سکتا ہے۔

دیبر صاحب کی تحقیق ہے کہ گونا گونا گونے کے اضافہ وزن کے محسوس کرانے کے لئے موجودہ وزن پر اس کے پانچ کے اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن وہی ہاتھ اگر قائلانہ طور پر وزن کا اندازہ کرے تو اصل پر پانچ کے اضافہ تک کو محسوس کر سکتا ہے۔ مرکب صاحب نے حال ہی میں نہایت غور و خوض کے ساتھ اختبارات کئے ہیں۔ ایک شہتیر کو دوسرے شہتیر پر اس طرح آڈار کھا کہ اس کے دونوں سروں کا وزن برابر ہو گیا اور وہ سمجھ گیا اب اس کے ایک سرے کو ذرا سا کھسکا یا جس سرے سے وزن کم ہوا اس کو اٹھکی سے دبا کر دکا۔ تجربہ ۲۵ گرام سے لیکر ۸۰۲ گرام تک کیا گیا ہے۔ اگر ۲۰۰۰ گرام تک اصل وزن پر پانچ کا اضافہ محسوس ہوا لیکن یہ اس وقت جب کہ اٹھکی کو غیر متحرک رکھا گیا۔ جب اٹھکی کو حرکت دی گئی تو پانچ تک کا اضافہ محسوس ہوا لیکن ۲۵ گرام سے کم اور ۲۰۰۰ گرام سے زیادہ میں قوت امتیاز کم ہو گئی۔

الم اعضا و آلات الم نا حال ایک ممتہ ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ الم کے درآئینہ اعصاب اور ان کے اختتامی آلات اور مرکز علیحدہ ہوتے ہیں اور ان اعصاب کے تنوعات سے یہ مرکز متاثر ہوتے ہیں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مرکز میں دوسرے حسی مرکزوں سے تنوع آتا ہے اور جب ان کا بیجان ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ان سے مرکز الم کی طرف تنوع جاتا ہے اور الم کا باعث ہوتا ہے۔ یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ داخلی بیجان جب ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ایک ایسا احساس پیدا ہوتا ہے جس سے تمام مرکز متاثر ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ امر یقینی ہے کہ ہر قسم کے حس جو معمولی حالت میں ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتے ہیں اس وقت ناگوار ہو جاتے ہیں جب ان کی شدت ایک مقررہ حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جس حساب سے خوشگوار سی دناگوار سی شدت حس کے تغیر سے تغیر پیدا ہوتا ہے اس کا شکل نمبر ۲ سے کچھ

اندازہ ہو جائے گا انتصابی خط حس اور تاثر دونوں کے باب کو ظاہر کرتا ہے۔



شکل نمبر ۲

اس خط سے نیچے ناگواری کا احساس ہوتا ہے۔ خط معنی قانون دیر کا ہے جس کو ہم شکل نمبر ۲ صفحہ ۸۰ میں دکھا آئے ہیں۔ کم از کم حس کی صورت میں تاثر مطلق نہیں ہوتا جیسا کہ خط نقاط سے ظاہر ہوتا ہے ابتدا یہ شدت حس کی نسبت آہستہ بڑھتا ہے لیکن اگے چل کر اس کی رفتار شدت حس کی نسبت زیادہ ہو جاتی ہے اور قبل اس کے کہ حس انتہا کو پہنچے یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ خوشگواوری کی انتہا ہو جانے کے بعد خط نقاط فوراً نیچے کو ڈوبنے لگتا اور بہت ہی جلد انتصابی خط کو قطع کر جاتا ہے جس کے نیچے ناگواری یا الناک حالتوں کا حلقہ ہے۔ اس بات سے سب واقف ہیں کہ حد سے زیادہ شدت کی حالت میں تمام حس موملم ہوتے ہیں روشنی آواز بو حتیٰ کہ فیر فی کا ذائقہ سردی گرمی اور کل جلدی حس صرف ایک حد تک لذت بخش اور سرد آفریں ہوتے ہیں۔ کیفیت حس اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ کر دیتی ہے کیونکہ بعض حسوں میں (مثلاً تلخی ترشی ٹھنسی اور بعض خوشبوئیں) خط نقاط انتصابی خط کے بہت ہی قریب سے مٹ جاتا ہے۔ جلد میں الہی کیفیت بہت ہی جلد اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ وہ مہیج کی خاص کیفیت پر بہت جلد غالب آ جاتی ہے۔ گرمی سردی اور

دباؤ اگر بہت شدید ہوں تو ہم کو ان کا امتیاز نہیں ہوتا صرف تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی کراہم کے نقطہ علیحدہ ہوتے ہیں ایک حد تک جدید اختبارات سے تائید ہوتی ہے کیونکہ بکس اور گولڈ شیڈر دونوں کی تحقیق یہ ہے کہ گرمی اور سردی کے مخصوص نقاط کی طرح سے الم کے بھی جلد میں خاص نقطے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ ایسے بھی نقطے ہوتے ہیں جن سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا الم کے اختتامی آلات کا وجود تو ثابت ہی ہو چکا ہے لیکن بعض واقعات سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ لمسی اور المی توجہات کے دماغ تک جانے کے لئے اعصاب کبھی علیحدہ ہیں جس الم کے باطل ہو جانے کی حالت میں لمس کا تو احساس ہوتا ہے لیکن ایسی شدید جھٹی سوزش یا برقی شعلہ کا جس سے کہ جسم کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ایسا ہی نخاع کی بیماری یا ہیپناٹزم کے اثر یا ایک حد تک ایتھر اور کلور فارم کی بیہوشی سے ہو جاتا ہے۔ شغ صاحب نے خرگوش کے اندر ایسی ہی کیفیت نخاع کے خاکستری مادہ کو علیحدہ کر کے سفید فغان عمود کو باقی رکھ کر پیدا کر دی تھی۔ لیکن اگر خاکستری مادہ کو باقی رکھا گیا اور فغان سفید عمود کو جدا کیا گیا تو درد کی حسیت اور بھی زیادہ ہو گئی۔ اور ممکن ہے لمس الہی کا احساس بالکل جاتا رہا ہو۔ ان اختبارات سے یہ بات خاصی یقین کی حد تک پہونچ جاتی ہے کہ درآئندہ تحریکات نخاع میں پہونچ کر اس کے خاکستری مادہ میں داخل ہوتی ہیں تو یہ شعوری مرکزوں تک مختلف راستوں سے پہونچتی ہیں لمس تحریکات خاکستری مادہ سے سفید ریشوں تک جلد پہونچ جاتی ہیں۔ المی تحریکات خاکستری مادہ میں چکر لگاتی رہتی ہیں۔ یہ بات ہنوز غیر یقین ہے کہ المی اور لمسی دونوں نخاع کے ایک ہی ریشوں میں آتی ہیں یا ان کے ریشے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ خاکستری حال سے عصبی تحریکات گذر تو جاتی ہیں لیکن آسانی سے نہیں گذرتی بلکہ رکنے پر مائل ہوتی ہیں۔ درآئندہ عصب سے خفیف سی لمسی تحریک بھی جو اس تک پہونچتی ہے ممکن ہے کہ وہ اس میں تھوڑی دور تک ہی پھیل کر ہی سفید عمود کے کسی عمود وصل ریشے میں داخل ہو جائے اور وہاں سے دماغ کی طرف چلی جائے۔ برخلاف اس کے شدید المی جس بھی

نخاع کے خاکستری حصے میں چکر لگاتی رہتی ہے، اور نکلتی بھی ہے تو بعض اوقات اس طرح کہ بہت سے ریشوں میں داخل ہو جاتی ہے جو دماغ تک سفید عمود کے ذریعہ سے جلتے ہوں اور بدیں و جہ اس سے مبہم اور غیر متعین جس ہوتی ہو۔ یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے کہ آلام کا مقام تکمیل طور پر معلوم نہیں ہوتا اور جس قدر کہ یہ شدید ہوتے ہیں اسی قدر ان میں نقص زیادہ ہوتا ہے جس کی تذکرہ بالا طریق پر توجیہ ہوتی ہے۔

الم کی بنا پر مدافعت کی بھی حرکات غیر منظم ہوتی ہیں۔ جس قدر شدید تکلیف ہوتی ہے اسی قدر شدت سے آدمی جو نکلتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادنی حیوانات میں الم و تکلیف ہی صرف مہج ہو سکتی ہے۔ اور ہسم میں یہ خصوصیت اس حد تک محفوظ رہی ہے کہ اب بھی الم اگرچہ بہت زیادہ مہینر روات عمل کا نہیں، مگر سب سے پر جوش روات عمل کا ضرور باعث ہوتا ہے۔ ذائقہ، بو بھوک، پیاس، ستلی، وغیرہ کے بیان کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان میں نفسیاتی دہیسی کی کوئی بات نہیں ہوتی۔

باب

احساسات حرکت

میں ان سے علیحدہ باب میں اس لئے بحث کرتا ہوں تاکہ ان کی اہمیت قرار واقعی طور پر معلوم کے ذہن نشین ہو جائے۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ان اشیاء کے حس جو ہماری سطح حس پر حرکت کرتی ہیں

(۲) وہ حس جو ہمارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

(۱) حس حرکت سطحات پر۔ علمائے کفویات یہ کہتے ہیں کہ یہ حس ہم کو اوقات

ایک نہیں ہو سکتے جب تک کہ نقطہ آغاز و نقطہ اختتام کا علیحدہ علیحدہ وقوف

اور جسم متحرک کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک پہنچنے میں ایک بین زمانی

وقفہ کا ادراک نہ ہو۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو بہت ہی مست و بلی

حرکات کا علم ہوتا ہے میں گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ پر دیکھتا ہوں اور پھر

چھ پر اور یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ بارہ اور چھ کے درمیان جو فاصلہ ہے اس پر سے

گذری ہے۔ سورج کو صبح کو مشرق میں دیکھتا ہوں اور شام کو مغرب میں اور

اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گذر کر مغرب میں پہنچا ہے

لیکن ہم صرف اسی شے کے متعلق اس قسم کے استنباط کر سکتے ہیں جس کے

حلقہ ہم کو پہلے سے کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اور یہ بات اختیاری طور پر

یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت بلا واسطہ اور سادہ حس کے طور ہی پر

ہو سکتا ہے۔ گھڑی کی سکنڈ کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور اس امر کے محسوس کرنے کہ اس نے اپنی جگہ بدل دی ہے حالانکہ ہماری نظر ڈائل کے کسی اور نقطہ کی طرف جمی ہو، میں جو فرق ہے اس کو عرصہ ہو کہ ذرہ ایک نے بتایا تھا۔ پہلی صورت میں ہم کو خاص قسم کی حس ہوتی ہے جو دوسری حالت میں نہیں ہوتی۔ اگر متعلم اپنی جلد کا کوئی ایسا حصہ لے جہاں کہ اگر نقاط پر کار کے مابین ایک انچ کا فاصلہ رکھ کر چھوئیں تو ایک ہی ارتسام محسوس ہوا اور پھر اگر اس مقام پر نیل سے بچا۔ انچ کے لمبے خطوط کیغصیں توائل کو نقطہ کی حرکت کا وقوف تو اچھی طرح سے ہو گا لیکن جہت حرکت کی حس مبہم ہوگی۔ اس مقام پر حرکت کا ادراک اس علم کی بناء پر نہیں ہوتا جو موضوع کو نقطہ آواز حرکت و اختتام حرکت کے متعلق پہلے سے ہوتا ہے اور جن کو وہ جانتا ہے کہ یہ باعتبار مکان ایک دوسرے سے ملحقہ ہیں۔ یہی حال شکلیہ کا ہے اگر کوئی شخص کسی شخص کے سامنے اپنی انگلیاں اس طرح سے لائے کہ ان کا عکس حوالی شکلیہ پر پڑے تو وہ ان کو گن کر نہیں بتا سکتا۔ یعنی شکلیہ کے جن پانچ حصوں پر ان کا عکس پڑتا ہے ان کو ذہن صاف طور پر پانچ علیحدہ علیحدہ حصے نہیں سمجھتا مگر اس کے باوجود انگلیوں کی خفیف ترین حرکت ہنایت واضح طور پر حرکت ہی معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ کچھ اور معلوم نہیں ہوتی۔ بس اس قدر قہقہہ ہے کہ چونکہ ہمارا حاسہ حرکت حاسہ وضع و مقام کی نسبت زیادہ زکی ہے اس لئے یہ یعنی حاسہ حرکت، اس کا (یعنی حاسہ وضع و مقام کا) نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

درازاٹ بعض قطعی فریب ہانے حواس کی طرف توجہ مبذول کر رہا ہے جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی شخص آہستہ سے ہمارے سینے یا انگلی پر خط کھینچے حالانکہ یہ ساکن ہو تو ہم کو کچھ ایسا محسوس ہوگا کہ گو یادہ شخص نقطہ آواز سے مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم اپنی انگلی کو کسی مقرر نقطہ پر حرکت دیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے اگر متعلم اپنی انگلی کو پیشانی پر رکھے اور اس کے بعد مرکب اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جلد انگلی کے سرے کے نیچے سے گزرتے تو اس کو

لازمی طور پر ایسا محسوس ہوگا کہ انگلی مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہے
 اسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرتے وقت جب کہ بعض
 انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور بعض ساکن رہتی ہیں تو جو انگلیاں ساکن رہتی
 ہیں ان کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ باقی انگلیوں سے قائلانہ طور پر جدا
 ہو رہی ہیں۔ دیرارٹ کے نزدیک یہ مغالطے ادراک کی ایک قدیم قسم کے
 آثار ہیں۔ یعنی اس وقت کے جب حرکت محسوس تو ہوتی تھی لیکن بجائے
 شعور کے ایک جزو سے منسوب کرنے کے یہ کل شعور سے منسوب کی جاتی تھی۔
 جب ہمارا ادراک پوری طرح سے ترقی کر جاتا ہے تو ہم محض شے اور زمین
 کی اضافی حرکت سے تجاوز کر جاتے ہیں اور اپنے معروض کے کسی جزو سے
 کامل حرکت اور باقی سے کامل سکون منسوب کر سکتے ہیں۔ مثلاً دیکھتے وقت
 جب کل ساحت نظر حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا
 ہماری آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔ اور سامنے کی جو چیز ساحت نظر کے ساتھ
 متحرک نظر آتی ہے اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ لیکن ابتداءً امتیاز پوری طرح
 سے نہیں ہوتا۔ حرکت کی حس ہمارے تمام ساحت نظر پر پھیل کر اس کو متاثر
 کر دیتی ہے۔ شے اور شبکیہ دونوں کی اضافی حرکت سے شے متحرک معلوم ہوتی
 ہے اور اپنی حرکت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اب بھی جب کبھی ہمارا تمام ساحت
 نظری الواقع حرکت کرتا ہے تو سر جھکانے لگتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم
 بھی حرکت کر رہے ہیں۔ اور اب بھی اگر ہم اپنے سر اور آنکھوں کو اچانک
 جھٹکا دیں یا گردن کو تیزی کے ساتھ ادھر ادھر پھرائیں تو ہم کو ایسا معلوم ہونے
 لگتا ہے کہ گویا کل ساحت نظر متحرک ہے۔ ذہنیوں کو پیچھے ہٹانے سے بھی یہی
 مغالطہ ہوتا ہے۔ ان تمام حالتوں میں ہمیں اصل حقیقت کا علم ہوتا ہے
 لیکن چونکہ ایسی حالتیں کم ہوتی ہیں اس لئے قدیم حس اپنی حالت پر باقی
 رہتے ہیں۔ اسی طرح کا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب چاند پر سے بادل
 گزرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چاند ساکن ہے لیکن ہم اس کو بادلوں
 سے زیادہ تیزی سے چلتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم اپنی آنکھوں کو

آہستہ سے بھی حرکت دیتے ہیں اس وقت یہی قدیم حس فاعلانہ بے عمل کے ماتحت موجود ہوتی ہے اگر ہم تجربہ کا بغور مطالعہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کی طرف ہم دیکھتے وہ اس طرح سے متحرک معلوم ہوتی ہے کہ گویا اب ہماری آنکھوں سے اُکڑل جائے گی۔

لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ مفید اضافہ جی ایچ اسٹنڈیڈ رکا مضمون ہے جو حرکت کا حیوانیاتی نقطہ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں اور ہر قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر ثابت کرتے ہیں کہ حرکت ہی ایسی شے ہے جس سے حیوانات نہایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ کو منعطف کرتے ہیں۔ مردہ بھانے کی جبلت دراصل موت کی نقل نہیں ہوتی بلکہ خوف کی جہ سے حیوان کو ایک طرح سکھاتا ہو جاتا ہے جو کیڑوں اور دیگر مخلوق کو دشمن کی نظر سے بچا لیتا ہے بنی نوع انسان میں اس کے مماثل حالت ہوتی ہے۔ بچے جب آنکھ مچولی کھیلنے میں اور چھپے ہوئے بچے کے چور قریب آ جاتا ہے۔ تو وہ اس طرح سے ساکت و صامت ہو جاتا ہے کہ سانس تک نہیں لیتا۔ اس کے برعکس جب کوئی شخص ہم سے فاصلہ پر ہوتا ہے اور ہم اس کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں تو بلا کسی ارادہ کے ہاتھوں کو حرکت دیتے ہیں اور نیچے کودتے ہیں وغیرہ جو جانور شکار پر تانک لگاتے ہیں اور جو شکاری جانوروں سے چھپتے ہیں ان دونوں کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت سے اظہار کم ہو جاتا ہے۔ جنگلوں میں اگر ہم ساکت و صامت رہیں تو گھبراہٹ اور پرندے فی الواقع ہم کو اُکڑھوئیں۔ نقلی پرندوں اور ساکن مینڈکوں پر کھیاں اُکڑ بیٹھتی ہیں۔ دوسری طرف دیکھو اگر جس شے پر ہم بیٹھے ہوں وہ اچانک حرکت کرنے لگے تو کس قدر پریشان ہو جائیں۔ اگر اچانک کوئی کیڑا ہماری جلد پر سے گزر جائے تو ہم کس قدر گھبراؤں۔ یا کوئی بلی چپ چاپ ہمارے کمرے میں اُکڑا بکھل ہمارے قریب غراتا شروع کر دے تو ہم کتنے چونک پڑیں۔ ان واقعات اور گدگدی کے اضطراری اثرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی حس کتنی پرہیزان ہوتی ہے بلی کا بچہ اگر گیند کو لڑکتے ہوئے

دیکھ لیتا ہے تو پھر اس کا بیچا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارتساعات اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کا توقف نہیں ہو سکتا اگر وہ حرکت کرنے لگیں تو ہم ان کو فوراً محسوس کر لیتے ہیں۔ جلد پر جب تک کبھی بیٹھی رہتی ہے تو ہم کو اس کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو نہی یہ حرکت کرنے لگتی ہے فوراً ہی ہم اس کو محسوس کر لیتے ہیں مگر یہ کہ سایہ اس قدر خفیف ہو کہ ہم کو اس کا ادراک نہ ہو سکے۔ مثلاً اگر ہم دھوپ میں آنکھ بند کر کے اس کے سامنے انگلی کو رکھیں تو ہم کو انگلی کی موجودگی کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو نہی ہم اس کو آگے پیچھے حرکت دیتے ہیں ہم کو فوراً اس کی حس ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا بصری اور اک کعبہ دار حیوانات میں شراظاً نظر کا اعادہ کر دیتا ہے۔

ہمارے اندر حوالی شکیہ کا اصل کام یا سببوں کا سا ہوتا ہے۔ جب روشنی کی کرنیں ان پر پڑتی ہیں تو ان پر سے شور اٹھتا ہے کہ ادھر کون جا رہا ہے اور فوراً نقطہ اصغر کو موقع پر طلب کر لیا جاتا ہے یہی کام جلد کے اکثر حصے انگلی کے سروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ منہج کے لئے شے کے اوپر سطح کا حرکت کرنا اور سطح کے اوپر شے کا حرکت کرنا مساوی ہے۔ اشیاء کی اصل جسمانت خواہ تو آنکھوں کے ذریعہ سے معلوم کی جائے یا جلد کے ذریعہ سے مگر اس وقت ان اعصاب کی حرکت مسلسل اور مضطرب رہی ہوتی ہے۔ اس قسم کی ہر حرکت شے کے خطوط و نقاط کو سطح پر سے گزارتی ہے اور ان کو ذہن پر ثبت کر کے توجہ کے سپرد کر دیتی ہے۔ اور اس فعلیت میں حرکات جو اس قدر زیادہ جستہ لیتی ہیں اس کی بنا پر اکثر علمائے نفسیات یہ کہنے لگے ہیں کہ عضلات کبھی ادراک مکانی کے آلات ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک خارجی امتداد کا علمی حیثیت سے نہیں بلکہ عقلی حس سے علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ لوگ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ کسی شدت کے ساتھ عقلی حرکات سطحی حسیتوں کو متہیج کرتی ہیں اور ارتساعات کا وقفہ محسوس ہوتا ہے۔ ان سطحی حرکات پر مبنی ہوتا ہے جن پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔

مخالفی سطحی حرکات اس میں اور جب یہ متورم ہو جاتی ہیں۔ تو ان سے بہت ہی تکلیف ہوتی ہے۔ دباؤ کے علاوہ اگر کوئی حس ان سے

ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرے پر خود ان کی حرکت کی ہوتی ہے۔ اعصاب کی وضع و حالت کا دراک اس حرکت سے زیادہ اور کسی شے پر مبنی نہیں ہوتا۔ مین مریضوں کی ایک ٹانگ کی جلدی اور عضلی حصے باطل ہو جاتی ہیں وہ اکثر اوقات اپنی اچھی ٹانگ سے بے حس ٹانگ کی وضع کو بتا کر یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ان کی مفصلی حسیت بہ سبب ہے۔ برلن میں گولڈ شینڈ نے اپنی انگلیوں بازوں ہانگوں کو ان کے جوڑوں پر میکانیکی آلات کے ذریعہ سے انفعالی طور پر لگھایا، یہ آلات حرکت پر قسم کی، فشار اور گردش کا زاویہ بھی درج کرتے جاتے تھے گردش کی کم سے کم مقدار جو محسوس ہوئی وہ انگلی کے سوا باقی تمام جوڑوں میں ایک درجہ سے بھی کم تھی۔ اس قسم کے تغیرات کا انکم سے ہرگز پتہ نہیں چل سکتا۔ مکی کے اکثر جلد کے محسوس کرنے کا اور اک پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ نہ حرکت میں لانے والی قوت کے جو مختلف دباؤ جلد پر برسرے تھے ان کا اس پر کچھ اثر ہوا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جلد کے محسوس کرنے سے جتنے دباؤ کے احساسات کم ہوئے اتنا ہی اور اک حرکت زیادہ واضح ہوا۔ لیکن جب خود عضلات کو مصنوعی طور پر بے حس کر دیا گیا اور اک حرکت دھندلا ہو گیا اور گردش کی مقدار کے بہت ہی زیادہ بڑھانے پر کہیں حرکت کا دراک ہوتا تھا۔ گولڈ شینڈ کے نزدیک ان تمام واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف عضلات کی سطحیات ہی ان المقامات کا سکھن ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہمیں اعصاب نے جسمانی کی حرکات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔

(۲) وہ جس جوہار سے کل ان کی دو قسمیں ہیں (۱) گردش اور احساسات جسم کی نقل و حرکت سے نقل و انتقال۔ جس باب میں ہم نے سماعت پیدا ہوتے ہیں پر بحث کی ہے اس کے آخر میں کہ چلے ہیں کہ التیہ کا بظاہر سماعت سے کوئی تعلق معلوم

نہیں ہوتا۔ آج یہ بات قطعی طور پر پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ نیم دائری تالیاں دراصل جھپٹے حاسہ یعنی حاسہ گردش کے آلات ہیں۔ جب اندرونی طور پر حاسہ تیج ہوتا ہے تو جس جس کا یہ باعث ہوتا ہے اس کو گھمیر یا

سر کا چکر اٹھا سکتے ہیں اور بہت ہی جلد اس سے متلی کا احساس ہونے لگتا ہے داخل گوش کی پیاریوں سے سخت گھمیر پیدا ہوتی ہے۔ رند سے اور دودھ پلانے والے جانوران نالیوں کی خراش سے اس طرح گرتے پڑتے ہیں کہ اس کی بہترین توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ گرنے کے جھوٹے محسوس ہیں۔ بتلا ہیں۔ جس کی یہ اضطرابی عضلی حرکات سے تلافی کرنا چاہتے ہیں اور جوان کو دوسری طرف گردانتی ہیں۔ کبوتر کی جھلی دار نالیوں کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے بھی اس کے سر اور آنکھیں اسی قسم کی حرکتیں کرنے لگتے ہیں، جیسی کہ اس میں اصل گردش کے ارتسام سے پیدا ہو سکتی ہیں گو گنگے اور بھرے شخص کا (جن میں سے اکثر کے عصب سماعت اور التیہ بھی اسی بیماری سے ضائع ہو جاتے ہیں جو ان کو سماعت سے معذور کرتی ہے) اکثر گردش سے نہیں چکراتا۔ پرنسپل اور راج نے یہ ثابت کیا ہے گردش کا آلہ کوئی بھی ہو لیکن بہر حال یہ سر کے اندر ضرور ہے۔ راج کے اختبارات علت و دران سے جسم کو فارغ کر دیتے ہیں۔

نیم دائری نالیاں آلہ گردش ہونے کے لئے بہت زیادہ موزوں ہیں۔ اس میں ہم کو صرف اتنا فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ جب لہر ان میں سے کسی سطح میں ملتی ہے تو انڈولنس کا اضافی جہود عصب کے سرے پر دباؤ کو زیادہ کر دیتا ہے اور اس دباؤ سے ایک متوجہ گھمیر کے مرکزی عضو تک جاتا ہے۔ مرکزی عضو غالباً دینغ ہے اور اس تمام قصہ کی علت یہ معلوم ہوتی کہ انسان سیدھا رہے۔ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اپنے جسم کی طرف متوجہ ہو تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس کا توازن ایک لمحہ کے لئے بھی صحیح نہیں رہ سکتا ہر طرف گرنے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن عضلی انقباضات گرنے سے پہلے توازن قائم کر دیتے ہیں۔ اگرچہ اوتار رباطات مفاسل اور پادوں کے تلوں کے ارتسامات بھی ان عضلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ سب سے نوی سبب وہ جس ہوتی ہے جس کا باعث ابتدائی دوران سر ہوتا ہے۔

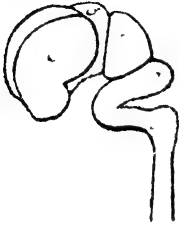
کیونکہ یہ بات اعتباراً ثابت ہو چکی ہے کہ یہ حس مذکورہ بالا حسوں سے پہلے پیدا ہو جاتی ہے۔ جب دماغ کی حالت درست نہیں ہوتی اور اضطرابی رد عمل منجم طور پر ہونے سے قاصر رہتا ہے تو توازن بگڑ جاتا ہے۔ دماغ کی سوزش سے دوران سر تعمیر اور مثلی کی شکایت ہو جاتی ہے۔ سر میں برقی رو کے گذارنے سے دوران سر کی مختلف شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے گان ہوتا ہے کہ دماغی مرکز کا براہ راست مہج ان احساسات کا ذمہ دار ہے۔ ان جسمانی اضطرابی حرکات کے علاوہ حاسہ گردش مخالف جہت میں دھیلوں کو بھی حرکت دینے کا باعث ہوتا ہے بصری تعبیر کے بعض داخلی مظاہر اسی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ مستقل گردش کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ اختتامی آلات کو صرف اس کا رکنا بڑھنا گھٹنا وغیرہ متاثر کرتا ہے۔ یہ حس تھوڑی دیر باقی رہتی ہے۔ بہت تیز چکر کھانے کے بعد تقریباً ایک منٹ کے لئے مخالف سمت میں گھومنے کا احساس ہوتا ہے جو بتدریج فنا ہو جاتا ہے۔ نقل و انتقال کی حس کے سبب کے متعلق زیادہ اختلافات ہیں۔ اس حس کا باعث نیم دائری نالیاں خیال کی جاتی ہیں۔ جب یہ اپنے مقدمات کو دماغ کی طرف بھیجتی ہیں تو اس وقت یہ حس ہوتی ہے۔ جدید تجربہ سر ڈی لیج کا خیال ہے کہ نقل و انتقال کی حس کا باعث سر میں نہیں ہو سکتا وہ کل جسم کو اس کا باعث قرار دیتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصے (ادعیہ و موی احشا وغیرہ) ایک دوسرے پر حرکت کرتے ہیں ان کے دباؤ اور رگڑ سے حرکت نقل شروع ہوتی ہے سر ڈی لیج نے التیہ کو جو اس حس سے بے تعلق کر دیا ہے اس کا ہنوز کوئی قطعی ثبوت ہم نہیں پہنچا اس لئے اس بحث کو ہم ان کے نظریے کے بیان کر دینے ہی پر ختم کرتے ہیں۔

باب دماغ کی ساخت

جینیاتی خاکہ | تشریح میں دماغ کی بحث شکل حاری کی طرح سے ہے۔ جب تک کہ اس کا عام تصور نہ ہو جائے اس وقت تک یہ بھول بھلیاں سمجھ میں نہیں آتیں۔ لیکن ذرا سا نشان مل جانے کے بعد اس کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں ہوتا۔ یہ نشان تقابلی تشریح اور خصوصاً جینیات سے ملتا ہے۔ رٹھ کی ہڈی والے تمام اعلیٰ حیوانات پر ایک زمانہ ایسا گذرتا ہے۔ جس میں دماغی نخاعی محور محض ایک کھوکھلی لگی کی طرح سے ہوتا ہے جس میں ایک طرح کی رطوبت ہوتی ہے۔ اس لگی کا ایک سرا ہڑا ہوتا ہے جس میں تین دماغی حلیے ہوتے ہیں جن کو آڑی سلوٹس جدا کرتی ہیں۔ ان حلیوں کی دیواریں اکثر مقامات پر دبیز ہوتی ہیں۔ لیکن بعض مقامات پر محض باریک رگوں کی ایک جھلی رہ جاتی ہے۔ بعض مقامات پر ایسے کوٹے نکلے ہوتے ہیں جن سے مزید تقسیم کا پتہ چلتا ہے۔ درمیانی حلیہ یا وسط دماغ دو اشکال میں ود سے ظاہر کیا گیا ہے (پر تغیر کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس کی بالائی دیواریں بڑھ کر قصوص بصری یا اجسام رباعیہ بن جاتی ہیں۔ اس کی زیریں دیواریں دماغ کے نام نہاد قدیمے بن جاتے ہیں اور اس کا جوف قنطرہ غامی ہو کر رہ جاتا ہے شکل نمبر ۲ میں جو ان آدمی کے وسط دماغ کی تقطیع

کی گئی ہے

سامنے اور پیچھے کے حلیوں میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ عقبن حلیہ کی دیواروں



شکل نمبر ۲۸



شکل نمبر ۲۹



شکل نمبر ۳۰

کا اگلا حصہ دماغ سے لے کر (جو تمام شکلوں میں دماغ سے ظاہر کیا گیا ہے) بل
خار دلی (جو شکل نمبر ۳۳ میں پ ف ہے) بہت زیادہ دبیز ہو جاتا ہے۔ عقبن
حلیہ کے سب سے پہلے حصے دبیز ہو کر اس انخار

(س ن) بن جاتے ہیں۔

اوپر سے اس کی

دیواریں باریک ہوتے

ہوتے بالکل محو ہو جاتی

ہیں جی کہ اس مقام

سے اگر جوف دماغ میں

سلائی داخل کریں تو کسی

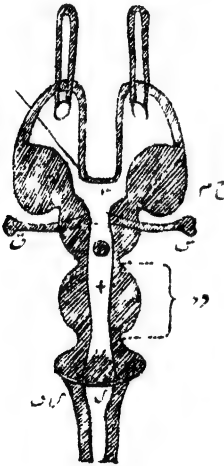
عصبی ریشے کو مضر نہ

پہنچے گا۔ اس طرح سے

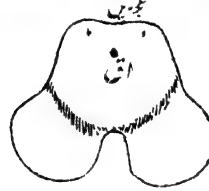
جس جوف میں سلائی

داخل ہوتی ہے اس کو

ملین چہارم کہتے ہیں



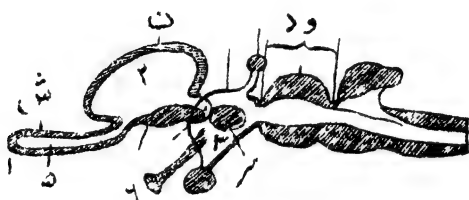
شکل نمبر ۳۱



شکل نمبر ۳۲

عزیز اجسام رباعیہ کا جیسی حصہ
ہیں ان سے اوپر جو نقطہ وہ ہے نقطہ
غالی کا ایک حصہ ہے جوں اور دونوں
قدیمے کو کر دیا ہے یہی شکل نمبر ۳۲
میں ان پرچ کی علامت لگائی گئی
ہے اور (+) علامت منظر غالی
کی ہے۔

(۴ شکل نمبر ۳۲۳۲۳۲۳۲) اس میں سے آگے کی طرف بھی سلائی داخل کر سکتے ہیں جو پہلے دسین اور پھر بصری ریشوں کی پتلی سی چادر (مام دیوینس) سے قنطرہ غلطی تک گذر جائے گی۔ اس میں سے گذر کر سلائی کا سر اس حصہ میں داخل ہو گا جو کبھی جبیری حلیہ کا جو ف تھا۔ لیکن اس ہنگامہ اور کا غلاف باریک ہوتے ہوتے محو ہو گیا ہو اور اب یہ جو ف ایک عقیق گولہ سے کی صورت رکھتا ہے جو اس کے ارد گرد حلیہ کی دو دیواریں ہوتی ہیں اس کو بطن سوم کہتے ہیں (جو شکل ۳۲۳۲۳۲ میں ۳ ہے) اسی تعلق کی بنا پر قنطرہ غلطی کو بطن چہارم کی راہ سوم کہتے ہیں۔ حلیہ کی دیواریں سریر بصری بنجائی ہیں (جن کو اشکال میں لس ب سے ظاہر کیا گیا ہے)



شکل نمبر ۳۳

جیہی حلیہ میں ٹھیک سر پر کے سامنے دوہ طرف ایک طرح کا اجڑا ہے ان میں حلیہ کے جوف کا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور پھر اس طرف کا نصف کرہ بننا ہے انسان میں اس کی دیواریں بہت دبیز ہوجاتی ہیں اور ان کی نہیں سی بنجائی میں اسی اعتبار سے ان کو ملفیفات کہتے ہیں۔ یہ جہاں سے چلتے ہیں وہاں سے آگے کی طرف اتنا نہیں بڑھتے۔ جتنا کہ پیچھے کی طرف بڑھتے ہیں یعنی ان کا منہ سر پر کے سامنے کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور یہ اس کے اوپر ایک محراب سی بنا دیتے ہیں۔ اس محراب کا بالائی سرا بہت بڑا ہوتا ہے اور آخر میں سر پر کے عقبی سر سے گزر کر یہ نیچے کی جانب آگے کی طرف جھکتے ہوئے ختم ہو جاتے ہیں۔ جب انسان میں ان کا نشو و نما پانچ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے تو یہ دماغ کے

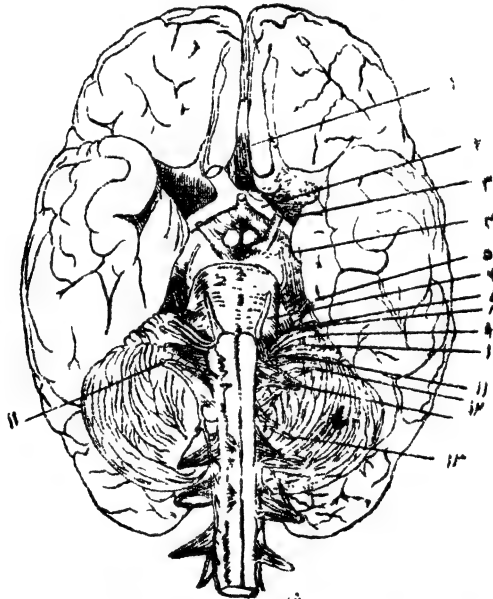
اور تمام حصوں کو ڈھانپ لیتے ہیں۔ ان کے جوف لبلون جانیہ پر مشتمل ہوتے ہیں جو تقطیع ہی سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں بیان و تشریح سے اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتے۔ لیکن سوئم کے سامنے کے سرے سے ان دونوں میں سلامی داخل کر سکتے ہیں اور لیٹن سوم کی طرح سے ان کی دیوار نیچے کی طرف بعض مقامات پر باریک ہو کر محو ہو گئی ہے جس سے ایک طرح کی درزی بن گئی ہے اس درز میں سے ان میں عصبی ریشوں کو نقصان پہونچائے بغیر سلامی داخل کر سکتے ہیں۔ نصف کرے چونکہ اپنے نقطہ آغاز سے آگے پیچھے داہنے پر بڑھتے ہیں اس لئے یہ شکاف دب کر کچھ نامعلوم سا ہو گیا ہے۔

اول تو دونوں نصف کروں میں باہمی تعلق اپنی اپنی سریدوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جنینی زندگی کے چوتھے اور پانچویں مہینے میں ان میں سریدوں سے اور آٹھ ریشوں کے ایک سخت نظام سے جو خط کو ایک بڑے بل کی طرح سے عبور کرتا ہے تعلق پیدا ہوتا شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو جسم صلبی کہتے۔ یہ ریشے دونوں نصف کروں کی دیواروں میں سے گذر جاتے ہیں اور دارامنی اور بائیں دونوں طرف کی تلفیقات کے مابین براہ راست تعلق قائم کر دیتے ہیں جسم صلبی کے نیچے ریشوں کا در سلسلہ قائم ہو جاتا ہے جس کو لانس ج کہتے ہیں۔ اس کے اندر جسم صلب کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ سرید کے بالکل سامنے جہاں سے نصف کروں کا نشو و نما شروع ہوتا ہے ایک عنقودی مجموعہ سا ہوتا ہے جس کو جسم محظوظ کہتے ہیں۔ اس کی ساخت کچھ پیچیدہ ہوتی ہے اور اس کے دو بڑے حصے ہوتے ہیں پہلے حصہ کو نواۃ عذیبہ اور دوسرے کو نواۃ رمنیہ کہتے ہیں۔ دماغ کی ساخت کی مزید تفصیلات اشکال اور ان کی شرح کے دیکھنے سے معلوم ہونگی بیان اور زبان سے ان کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ اس لئے میں اس کی تقطیع کے متعلق چند ہدایات دے کر ان عضویاتی تعلقات کو بیان کر دوں گا جو اس کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑتے ہیں۔

جیڑ کے دماغ کی تقطیع | دماغ کو اچھی طرح سے سمجھنے کا طریقہ یہی ہے

کہ اس کی قطع کی جائے۔ دو چلانے والے جانوروں کے دماغوں میں صرف
جسامت کا فرق ہوتا ہے، اس لئے بھیڑ کے دماغ سے ہم کو انسانی دماغ کے
مشتاق تمام ضروری باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ پس طالب علم کو چاہئے کہ بھیڑ کے
دماغ کی ضرورت کے قطع کرے۔ سچ کے متعلق کل ہدایات تو ان کتابوں میں ملیں گی
جو جسم انسانی کی قطع کے موضوع پر لکھی گئی ہیں مثلاً ولٹن صاحب کی علمی تشریح، بیویل
صاحب کی تقابلی تشریح اور رینہائے قطع یا فوسٹر اور لین کے صاحبان کی مختصراً
علمی مبنی جانتوں تک سندر جیڈ والا کتابیں نہیں پہنچ سکتیں ان کے فائدے کے
لئے میں نے سندر جیڈ ذیل تعلیقات کا اضافہ کر دیا ہے۔ قطع کے لئے سندر جیڈ ذیل
آلات کی ضرورت ہوگی (۱) ایک چھوٹی سی آری (۲) ایک نہانی (۳) ایک
ہتھوڑی جس کے دست میں ایک کاٹکا بھی لگا ہو۔ یہ تینوں چیزیں بہت معمولی ہیں
اور کسی آلات جراحی کے تاجر کے یہاں سے مل سکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ایک
چاقو ایک قہنی ایک چمچی اور ایک چاندی کی سلاخی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔
سب سے پہلے تجھ کی ٹوپی کو علیحدہ کر دو۔ اور آری سے دونوں عقد علیحدہ کو
کاٹو۔ اس کے بعد اور دو جگہ سے اس طرح کاٹو جو پہلے ٹکافوں پر گذر کر علیحدہ
جیہی پر زادیہ بناتے ہوئے ملیں۔ علمی کوشش سے انسان کو معلوم ہو جائے گا
کہ آری سے ٹکاف دینے کے لئے بہترین مواقع کون سے ہیں جو کہ اس
طرح سے کاٹنا کہ دماغ کو گزند نہ پہنچے بہت دشوار ہے ایسے ہی موقع
پر نہانی مفید ہوتی ہے اس کے ذریعہ سے انسان ان حصوں پر اسکی
مضببہ لگا کر توڑ سکتا جو آری سے ابھی طرح نہیں ترشے۔ جب مجسمہ
کی ٹوپی علیحدہ ہونے کے قریب ہوگی تو یہ سر کٹے لگے گی۔ اب اس کو
کانٹے میں پھینا کر دوسرے کھینچو۔ صرف تجھ کی ٹوپی کل آئے گی اور اندر
کی سطح کی چمچی مجسمہ کے قاعدے سے لپٹی رہے گی۔ یہ دماغ پر محیط ہوتی ہے اس
کو ہم الغلیظ کہتے ہیں اور یہ دماغ کا قہار جی بدہ ہوتا ہے اس ام الغلیظ
کو اور دوسرے کاٹ کر علیحدہ کرنا چاہئے۔ اس کے علیحدہ کرنے کے بعد
دماغ اپنی سب سے آخری جھلی میں لپیٹا ہوا نظر آئے گا اس جھلی

کو ام الحنیف کہتے ہیں۔ اس میں سے بہت سے اوجیہ رموی
 نظر آئیں گے جن کی شاخیں دماغ کے اندر چلی گئی ہیں۔
 ام الحنیف سے دماغ کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ علمدہ کرنا
 چاہئے۔ عموماً بہتر یہ ہوتا ہے کہ سامنے کے سرے سے تقطیع شروع کی
 جائے اور بتدریج پچھلے حصوں کی طرف بڑھا جائے قصور شامہ کے
 پھٹ جلنے کا اندیشہ ہوتا ہے ان کو نہایت احتیاط کے ساتھ ان
 گلیوہوں سے نکالا جائے جو ججہ کے قاعدہ میں ہوتے ہیں اور جن سے
 یہ ان شاخوں کے ذریعہ سے جوڑے ہوئے ہوتے ہیں جو ان سے
 ناک کے جوف کی طرف جاتی ہیں۔ اس کے لئے بہتر ہے ایک



شکل نمبر ۳

انسانی دماغ کی شکل ہے جس میں کہ اس کے عصاب پر جندت لگا دئے گئے ہیں (۱) شاخ
 (۲) بصرہ (۳) بصری تکی (۴) بدوری (۵) سردی (۶) پُجندی (۷) جہی (۸) آبی
 (۹) لسانی لمبوی (۱۰) معدی (۱۱) بھوکی (۱۲) تحت لسانی (۱۳) عصبی اول۔

ٹرا ہوا چھوٹا سا کندہ آکر ہو۔ اس کے بعد دماغ اعصاب بصری میں جیکڑا ہوتا ہے۔ ان کو قطع کرنا چاہئے تقاطع بصری کے قریب اس کا قطع کرنا سب سے زیادہ پہل ہوتا ہے۔ اس کے بعد غده خماسیہ آتا ہے جس کو اپنی جگہ پر چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک گردن نامہ شے سے جس کو قمع کہتے ہیں بطن سوم کے جوف سے جڑا ہوتا ہے اس کا کوئی خاص فعل ہونہی نہیں ہوا۔ غالباً یہ ایک ابتدائی قسم کا عضو ہے۔ اور اعصاب (جین کی تفصیل بیان کرنا چند ان ضروری نہیں) کو بھی یکے بعد دیگرے کاٹنا چاہئے۔ دماغ انسانی میں ان اعصاب کا مقام شکل نمبر ۳۴ میں دکھلایا گیا ہے۔ ان اعصاب کے قطع کر دینے اور ام الغلیظہ کے اس حصے کے دور کر دینے سے جو نصف گردن اور وسیع کے مابین ہوتا ہے دماغ نہایت آسانی کے ساتھ مکمل آتا ہے۔

بہتر یہ ہے کہ امتحان تازہ بھیجے کا کیا جائے۔ اگر چند بچوں کو امتحان کے لئے تیار کرنا مقصود ہو تو بہتر یہ ہوتا ہے کہ پہلے ان کو لورنڈ آف زنگ کے محلول میں ڈال دیا جائے۔ اس میں بدبو ہفتہ تک تیرنے رہیں۔ اس سے ام الغلیظہ نرم ہو جائے گا۔ اب اس کے بڑے بڑے ٹکڑے چھوٹ جائیں گے ام الغلیظہ کے دور کر دینے کے بعد اگر اس کو معمولی طاقت کے ایکوول میں ڈال دیا جائے تو پھر ایک عرصہ کے لئے یہ سخت جگہ دار اور بالکل اصلی حالت میں باقی رہ سکے گا۔ ہاں البتہ ایک تغیر واقع ہو جائے گا کہ اس سبب کارنگ سفید ہو جائے گا کلو رائیڈ میں ڈالنے سے پہلے معمولی رکاوٹوں کو دور کر دینا چاہئے تاکہ دوا کا اثر زیادہ سے زیادہ سطح پر ہو جائے۔ اگر تازہ دماغ کا امتحان کرنا ہو تو ام الغلیظہ کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ چٹائی چاقو اور قلعی کی مدد سے دور کرنا چاہئے وسیع اور نصف گردن اور وسیع اور اس مجمع کے درمیانی رقبوں پر شفا جھلی کے نشانات ملیں گے۔

اب اس کے حصول کا ترتیب وار مطالعہ ہو سکتا ہے تلیفات

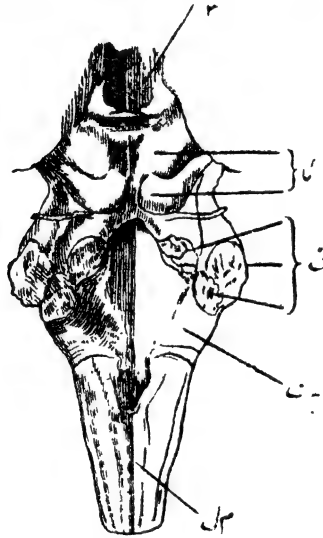
ادویہ دموئی اور اعصاب کے لئے اس موضوع کی مخصوص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

اولاً اگر اوپر سے اشتقاقی۔ یعنی کو درمیان میں رکھ کر نصف کروں پر نظر ڈالی جائے تو یہ کچھ تو دیکھ لو (جس میں بیک باریک باریک بھریاں ہیں) ڈھانپنے ہوئے نظر آئیگے جو ان کے پیچھے سے ابھر کر تقریباً تمام راس النخاع کو ڈھانپ لیتا ہے نصف کروں کے علیحدہ کرنے کے بعد سفید ہلکے اجسم صلب ان کی سطح سے تقریباً نصف انچ نیچے محل آتا ہے۔ دیکھنے کے درمیان سے دو حصے نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس کے درمیان میں ایک طرح کی بندی ہوتی ہے۔

داخلہ پر اگر نیچے سے نظر ڈالی جائے تو شکاف طولانی یہاں بھی سامنے وسط میں نظر آئے گا۔ اس کے دھڑ دھڑا ہٹنے کے فہم ہونگے جو انسان کے فہم سے بہت زیادہ بڑے ہوتے ہیں۔ تقاطع بصری اور قمع ان کے ٹھیک نیچے واقع ہیں۔ ان کے پیچھے جسم امین ہوتا ہے۔ یہ انسان میں دو ہوتا اور اس کا صحیح فعل ہنوز زیر تحقیق ہے۔ اس کے بعد تھوڑے نظر آتے ہیں۔ یہ پل کے اوپر اگر اس طرح سے لی جاتے ہیں کہ گویا ریشوں کو پل کی طرف واپس لاتے ہیں اس کے بعد پل آتا ہے۔ پھر میں یہ انسان کی نسبت بہت کم نمایاں ہوتا ہے آخر میں راس النخاع ہے جو پٹا چٹا انسان کے راس النخاع سے نسبتاً بڑا ہوتا ہے پل کی شکل کا ہوتا ہے جو دیکھنے کے دو حصوں کو باہم ملاتا اور اس النخاع کے گرد حلقہ کرتا ہے جس کے ریشے قبل کے کار کے نیچے سے نکلتے پہلے ہی سے دو حصوں میں منقسم ہو کر دو حصوں بن جاتے ہیں۔ ان کے داخلی تعلقات اتنے پیچیدہ ہیں جتنا کہ ان کے بیان سے خیال ہوتا ہے۔

اب دیکھنے کو آگے کی طرف کر دو، اور ام الحنفیہ کی عروقی جمالی کو (جو کہ بطن چہارم میں ہوتی ہے) نکال لو اس طرح سے اس النخاع کی

بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ بطن چہارم ایک مثلث شکل کا عمق ہے جس کا عقبی حصہ قلم الکتا بت کہلاتا ہے یہاں تک ایک نہایت ہی باریک سلائی نخاع کی مرکزی نالی میں گذار سکتے ہیں۔ بطن کی بغلی حد کے دونوں جانب جسم سکن یا عمود ہوتا ہے۔ یہ دماغ کی طرف چلا جاتا ہے جہاں کہ یہ اس کا ادنیٰ یا عقبی قدیمہ بن جاتا ہے۔ نخاع کے عقبی عمود ٹھکر اور قلم الکتا بت کو ساتھ لیتے ہوئے اس انخاع میں چلے جاتے ہیں جہاں کہ یہ محمود لطیف کہلاتے ہیں۔ اولاً تو ان کو جوڑے سکن اجسام سے



شکل نمبر ۳۵

بطن چہارم و غیرہ بطن سوم، بطن چہارم ق و دماغ کے جڑی قدیمہ جسم سکن، محل محمود لطیف اس اجسام رابعیہ۔

ایک خفیف غدودوں کا مجموعہ جدا کرتا ہے لیکن قدیمہ انہیں رہتا بلکہ ایک رہنے ل کر بظاہر ایک جی ہوئی رسی کی شکل اختیار کر کے معلوم ہو جاتے ہیں۔

اب اس انفعال کی اعلیٰ سطح اور قدیمی مخردطوں کو دیکھوان کی شکل دو گول رسیوں کی سی ہے اور وسطی مجموعہ عذات کے ایک اس جانب واقع ہے اور دوسرا دوسری جانب۔ مخردطوں کے بالائی حصہ پہلے قارونی گذرنا ہے۔ یہ کالر کی طرح سے ایک چپٹی سی شے ہوتی ہے جو ان پر محیط ہوتی ہے اور دونوں طرف سے دماغ میں چلی جاتی ہے جہاں کہ اس سے وسطی تہیہ بن جاتے ہیں۔ ہل کے وسط میں خفیف عرق ہے اور اس کے زیریں سرے پر ایک ذوزنخاں ہے۔ یہ ایسے ریشوں کا بنا ہوا ہے جو بجائے اس کے کہ مخردط کے گرد حلقہ کریں اس کے برابر سے گزر جائے ہیں۔ یہ انسان کے دماغ میں نظر نہیں آتا۔ اجسام زیتونی ماس انفعال پر خفیف خفیف ابھارے ہوئے ہیں۔ یہ ذوزنخاں کے نیچے اور مخردطوں کے پہلو میں ہوتے ہیں۔

اب دماغ کے تہیوں کو اس مقام پر سے قطع کر دہاں سے کہ یہ اس حصہ میں داخل ہوتے ہیں۔ ان کے کٹنے سے صرف ایک سطح خالی ہوتی ہے اگرچہ یہ تین طرف کے عصبی ریشوں سے مل کر بنتے ہیں۔ ان کے عقبی اور درمیانی حصوں کو تو ہم دیکھ چکے ہیں۔ بالائی تہیہ اجسام رباعیہ کی طرف چلے جاتے ہیں۔ عصبی ریشوں کی وہ باریک جھلی جو ان کے درمیان اور ان کے سلسلہ میں ہوتی ہے اس کو مام دیونیس کہتے ہیں۔ یہ اس نالی کے ایک حصہ کو ڈھانچے ہوئے ہوتی ہے جو بطن چہارم سے بطن سوئم کی طرف جاتی ہے۔ دماغ کو تو غلطیہ کہہ چکے ہیں۔ اب اس کا امتحان کرو اور اس کے اس طرح سے ٹکڑے کر دجس سے سفید اور خاکستری مادہ کی وہ خاص تقسیم ظاہر ہو جائے جس کو کتب درسیہ میں شجرات کہتے ہیں۔

اب نصف کرہ کے عقبی سرے کو اس طرح جھکاؤ کہ اجسام رباعیہ نظر کے سامنے آجائیں اور غده منوبریہ کو دیکھو جو ایک چھوٹا سا عضو ہے اور غالباً غده متبرہ کی طرح سے دو حصوں سے پہلے کی حالت کے آثار میں سے ہے۔ اب جسم صلب کا گول بھی مبرا نظر آئے گا جو اس جگہ ایک

نصف کرے سے دوسرے نصف کرے کی طرف جاتا ہے اس کو اور بھی موڑ دے جس سے اس انجماع وغیرہ جتنا ہو سکے نیچے کو ٹنک جائیں اور اس سرے سے زیرین سطح کا مطالعہ کر دے۔ یہ پیچھے کی طرف سے تو چوڑی ہے لیکن جوں جوں آگے بڑھتی ہے تنگ ہوتی جاتی ہے تا آنکہ اس ج سے مل جاتی ہے۔ اس عضو کی بالائی شلخ سریر بصری کے سامنے نیچے کو چلی جاتی ہے۔ جو اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سریر پر سایہ کر رہا ہے اور بطن سوئم ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ اس ج کے حواشی پیچھے کی طرف جاتے وقت جسم صلب کے حواشی کی نسبت پہلو پر سے زیادہ مڑ جاتے ہیں۔ اجسام مسننہ کے نام سے بقی بطن میں داخل ہو جاتے ہیں جن کا کبھر ذکر آئے گا۔

ان بطن کے سمجھنے کے لئے اچھے خاصے نقشہ زیسانہ جن کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ہاتھ اور آنکھ دونوں کی مدد سے ان کے سمجھنے کی کوشش کج لائے تب بھی ان کا سمجھنا آسان نہیں۔ اس لئے یوں ان کے سمجھانے کی کوشش بے سود ہے ان کے متعلق ایک بات یاد رکھنی بہت ضروری ہے اور وہ یہ کہ بقی بطن قد امی آئد کے اصل جوف کی ضایع میں اور چونکہ نصف کرہ کی دیواروں میں ایک بہت بڑا نصف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ان کا تعلق باہر سے صرف ایک درز کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو درانتی کی شکل کی اور کچھ اندر کو لمبی موٹی سی ہوتی ہے۔

غالباً طالب علم داغ کے حصوں کے تعلق کا مختلف طریق پر امتحان کریگا لیکن اگر وہ ہر حالت میں ابتداء اس طرح سے کرے کہ نصف کرہ سے انتہائی پسے ہوئے جسم صلب تک کا مشاہدہ جائے اور ان ٹکڑوں کی سطح پر غنیہ دھاسری مادہ کی عقیقہ کا بنور مطالعہ کرے تو انھیں میں کوئی نام نہاد نہ کری بیضہ ہوگا۔ اس کے بعد اسی طرح سے جسم صلب کے برابر سے آئد ٹکڑے کا مشاہدہ یہاں تک کہ یہ حصہ ختم ہو جائے اور

اب کاٹ کے نصف کردں کی طرف کے حاشیہ کو کہیںے۔ اس طرح سے اس کو ایک جوف نظر آئے گا جو ملین ہے اور اب اگر نصف کردں کی بھت کو جدا کر دے تو یہ اور اچھی طرح سے نظر کے سامنے آجائے گا۔ اس کی سطح پر سب سے نمایاں چیز جو نظر آئے گی دو مجہم غلط کے نواۓ رسید ہوں گے۔



شکل نمبر ۳۶

اب مجہم صلب کو اس کے زیریں حصے کی طرف سے عرضاً تراشا اور اس کے خدائی حصہ کو آگے کی طرف اور ادر ادر ادر ہٹکا ڈالتی سر اچس کا کوئی کام

نہیں ہے نیچے کی طرف چکر کھاتا ہوا انرجی سے مل جاتا ہے۔ بالائی حصہ بھی انرجی سے ملتا ہے لیکن خط وسطی کے برابر آکر ملتا۔ جس مقام پر انرجی سے ملتا ہے وہاں ایک ہیکولی قوت کی ایک سو چھٹی جس کا نام فاصل لایع ہے جو ایک جسم کو دوسرے جسم سے ملا دیتی ہے اور مغربی بلٹون کے طے حصہ کو دوسروں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اگر ضرورت ہو تو فاصل لایع کو توڑ دو اس طرح سے انرجی کی بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ یہ کچھ طرف سے تو چوڑی ہے اور اگلی طرف سے تنگی ہے۔ جس مقام پر سے یہ پتلی ہے وہاں اقدادی بلٹون سوئم کے سامنے نیچے کی طرف وحنس جاتے ہیں اور آخر کار جسم ابلیس میں سے گذر جاتے ہیں۔ ان ستونوں کو ہٹا کر پیچھے کر دو۔ اس سے دماغ کا سریری حصہ نظر کے سامنے آجائے گا اور اب انرجی کی زیریں سطح کا مطالعہ کرو۔ عقبی ستون جو باہم منسوب ہیں پیچھے اور نیچے کی طرف اور پھر آگے کی طرف جاتے ہیں۔ ان کے تیرہ سروں کے اجسام سندنہ بناتے ہیں۔ اجسام سندنہ ہی اس شکاف کو پر کرتے ہیں جس کی وجہ سے بلٹون کھلا ہوتا ہے۔ اجسام سندنہ کے پیچھے کینیم سلوانی حاشیہ سے ہیں اور اس کے متوازی بلٹون کی دیوار میں چھوٹی کھلی ہیں اگر انرجی اور جسم صلب جو داہنی بائیں طرف بائیں ایک رسی کی طرح ہوتے اور نصف کے سر پر کو سر طرف سے گھیر لیتے تو جسم سندنہ کے دو پہلو نصف سری بلٹون کی دیوار کے شکاف کا بالائی یا اقدادی حاشیہ ہوتا اور جسم مخطوط کا زیریں حاشیہ جس مقام پر کہ سریری میں سے نکلتا ہے اس کا زیریں حاشیہ ہوتا۔

انرجی کے مقابل کے ستون کے عقب میں چھوٹے چھوٹے مخروطی حصے ہوتے ہیں ان کے اور سر پر کے بائیں جسم کو نور و واقع ہے جس میں سے ادھیہ و فیرو کا مال وسطی بلٹون سے مغربی بلٹون میں جاتا ہے۔ حاشیہ وسطی کو دیکھو۔ یہ ایک دبیز ساحۂ ہے اور دونوں سر پر دن کو بائیں اس طرح سے کہ جسم صلب اور انرجی نصف

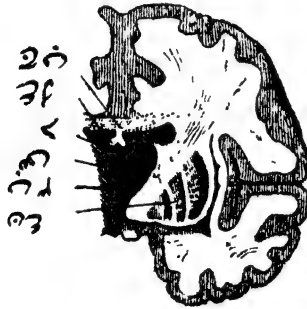
کردوں کو ملا سکتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں جبینی حالت کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔
 منتقلے قدامی کو بھی تلاش کرد۔ یہ اس راج کے بغلی ستونوں کے بالکل
 سامنے سے گذرتا ہے۔ خلفی منتقلی اپنے مقابل کی شاخوں کے ساتھ سر پر
 کے برابر اور غده صنوبریہ کے نیچے واقع ہے۔



فصل نمبر ۳۰۔ دماغ انسانی کی دہلی تقطیع جو نصف کردوں کے نیچے سے
 کی گئی ہے۔ اس سے سر پر اس اجسام رباعیہ دینا بطن سوم سرخ ب
 عصب بصری۔ مرد دہلی منتقلی ف مادہ انتہائی قلع، غده صنوبریہ، انتہائی خوش حیات۔

درمیان حصہ میں تم کو بطن سوم کی مقابل کی باریک سی دیوار کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس کی شاخیں نیچے کی طرف قع میں چلی گئی ہیں۔ ایک نصف کرے کے قطعی سرے کو یا تو پلٹ دو اور کاٹ ڈالو۔ اس ترکیب سے تم کو بصری قطعات اچھی طرح سے نظر آجائیں گے جو سریر کے زیریں کونے میں واقع ہیں۔ یہ اجسام رنگبہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو بھیڑ کی نسبت انسان میں بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں تاہم ان کے زیریں حصے بصری قطعہ کے حاشیہ اور خستین کے درمیان نظر آجاتے ہیں۔

دماغ کے بڑے اور متنازعہ حصوں پر ایک اجمالی نظر ڈالی جا چکی اس کے سمجھنے کے لئے ایسی ہی تقطیع بہت زیادہ مفید ہوتی ہے جیسی کہ شکل نمبر ۳۰ میں کی گئی ہے۔ مگر معلوم کرنا کہ یہ سیج کی آٹمی تقطیع ہی کرنی چاہئے۔ اولیٰ تو قدیموں اور عاجزات کے درمیان اور دوسرے جسم ابھیں کے سامنے نصف کے محیط سے تقطیع کرنا بہت مفید ہوتا ہے۔ آخری تقطیع سے جسم محیط کے نواۃ مدسیہ اور درج داخلی نظر آئیں گے (دیکھو شکل نمبر ۳۱)



شکل نمبر ۳۰۔ داہنے نصف کرے کے درمیان ہے آڑی تقطیع کا جسم مطلب (۱) عاوانج و درج داخلی باب ۱ بطن سوم کی عاوانج مدسیہ۔

اس تمام بیان کے باوجود بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نوآئین
 کے لئے دماغ کی ساخت کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان
 اس کی بحث کو بار بار پڑھے اور سمجھ لے اور پھر یاد کرے تب کہیں جا کر یہ ذہن میں پوری
 طرح جاگزیں ہو سکتی ہے۔

باب

افعال دماغ

نظامِ عصبی کا عام تصور اگر میں کسی درخت کی جڑ کاٹنے لگوں تو اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح سے لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹنا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے باقی جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات سرزد ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظامِ عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا۔ اور نظامِ عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں میں ایک باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ اعصاب و رآور پر جب کوئی طبعی مہیج عمل کرتا ہے اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ کاٹنے والا کھنڈا یا اس قدر لطیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں تو یہ اس بیجان کو عصبی مرکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزوں میں جوہل چل پیدا ہو جاتی ہے وہ وہیں پختہ نہیں ہو جاتی بلکہ اعصاب برآور کے ذریعہ سے نکل کر اسی حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ جو حیوان اور مہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں ان حرکات کی ایک عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مہیج کو دفع کرتی اور مفید کی مدد و معاون ہوتی ہیں۔

اور اگر ایسا ہو کہ میچ بطور خود مفید یا مضر کچھ بھی نہ ہو، بلکہ کسی ایسے امید واقعہ کی خبر دیتا ہو۔ جو عملی طور پر حیوان کے لئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اسی واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کے دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو ان فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال کو فرض کرو اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی میں گارڈ کی آواز سنا ہوں، بیٹھ جاؤ، بیٹھ جاؤ، گاڑی جاتی ہے تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر بھج جاتا ہے اور پھر زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو ہرے صماخ گوش سے ٹکراتی ہیں اپنی حرکات کو تیز کر دیتی ہیں۔ آریں دوسرے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی جس ہاتھوں کو اس سمت میں حرکت دیتی تھی جس سمت میں کہیں گرنا ہوں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اجسم اچانک دھکے کے صدر سے ایک حد تک پیچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئلے کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس کے پیچوٹے جلد بلہ بند ہوتے ہیں اور بہت سے آنسو نکل کر اس کو باہر نکال دینا چاہتے ہیں۔

لیکن جیسی میچ کے یہ تین جوابات بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا، اور آنسوؤں کا بہنا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کی غیر ارادی حرکات کو اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدر کو روکنا چاہتی ہے، اس کو بھی اضطرابی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ بالا افعال سے کم از خود ہوتی ہے کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ ابھی طرح سے کرنا سیکھ سکتا ہے یا اگر کوشش کرے تو اس کو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مادی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطرابی کہہ لیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی مصلیٰ عنصر نہیں پایا جاتا، حیض تربیت کا نتیجہ ہے اس سے پہلے حصول غایت کا شعور، اور ارادہ کا ایک واضح فرمان ہوتا ہے۔ یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطرابی اور ارادی افعال رفتہ رفتہ باہم مل جاتے ہیں۔ کیونکہ

ان کے مابین ایسے افعال کی کڑی ہوتی ہے جو اکثر از خود ہوتے ہیں، لیکن جن کو شعور اور ادی سے متغیر بھی کیا جاسکتا ہے۔

مینڈک کے عصبی مرکز اور دایب ذرا غور سے دیکھیں کہ دراصل دماغ میں ہوتا کیا ہے اس کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنی جانور مثلاً مینڈک کو لیا جائے اور عمل تقطیع سے اس کے مختلف عصبی مرکوزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکوزوں کا نقشہ ذیل میں دیدیا گیا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف مینڈکوں کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے آگے کے حصے معمولی = طالعہ امانہ طریق پر نکال دئے جاتے ہیں۔ یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں، یعنی کھوپڑی کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور اس نخاع کے مابین شکاف دیں جس سے دماغ کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائے گا تو مینڈک زندہ تو رہے گا لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا اور نکلنا ترک کر دیتا ہے۔ اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا۔ بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے پھیلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر انھیں کھینچ بھی دیا جاتا ہے تو فوراً اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں، اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا بیڑا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز کی قلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اس کی ناک پکڑ کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعت کرتا ہے جن کی عرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو پوچھ دے چنانچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں۔ تو اسی طرف کا پہلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو پوچھ دیتا ہے اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے۔ تو وہ اس کو پاؤں کی اٹی طرف سے پوچھتا ہے۔

اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا بقدر حصہ ہی لا حاصل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد اکثر پینڈکوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ مقبوضی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں گو یا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام میزاب زدہ حصہ پر لاتے ہیں +



تندی موزونی کے بعد ان حرکات کی سب سے زیادہ جو نمایاں

خصوصیت ہے وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب ہیجان کے بعد مختلف

پینڈکوں کی ان حرکات میں اس قدر کم فرقی ہوتا ہے کہ یہ اپنی نشین

جیسی باقاعدگی میں کودنے والے مہوے کی حرکات کے مشابہ ہوتی

ہیں جس کی جب کسی گھنچ دی جاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر

حرکت کرتی ہیں پس پینڈک کے نخاع میں خلا یا اور لشیوں کا ایسا نظام

ہوتا ہے جو جلد ہی ہیجان کو حرکات مدافعت میں منتقل کر دیتا ہے اس شکل نمبر ۳۰۔

کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کامرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی دماغی شعبہ کے میں جب زیادہ تعلق کر سکتے ہیں یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ مطالعہ کر رہے ہیں۔ اب یہ دیکھ کر کہہ سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر باز اور ٹانگوں کی حرکات انخاع میں خنارے۔

کے لئے بالترتیب متقلز آکر ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ مزید کول

میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے۔ اس قسم کے پینڈکوں کے جب چھاتی

اور کمر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ دئے جاتے ہیں تو بھی یہ غامض طور پر اس اگلی

سے چپٹل جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک چپٹا رہتا ہے۔

اسی طرح سے اس انخاع فصوص بھری اور ان مرکزوں کے متعلق بھی

تحقیق ہو سکتی ہے جو پینڈک کے نخاع اور نصف کروں کے مابین ہوتے

ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق اعتباراً یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ

خاص قسم کے افعال کا آلہ اور مناسب ہیج کے ذریعہ اس سے خاص قسم کے

افعال نہایت صحت کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس انخاع سے یہ جانور

کلکتا ہے۔ اس انخاع اور دماغ دونوں کی مدد سے کو دتا تیرتا اور چلتا ہے۔

فصوص بھری سے جب اس کے چٹائی جاتی ہے تو یہ ٹراٹا ہے مگر پینڈک

جس کے صرف داغی نصف کرے نکال لئے جاتے ہیں اس میں اور معمولی مینڈک میں اگر شق نہ ہو تو انسان تمیز نہیں کر سکتا۔

صرف یہی نہیں کہ صحیح میچ کے ذریعہ سے اس سے تمام مذکورہ بالا افعال کرائے جاسکتے ہیں۔ بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ ڈال دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر کھل جاتا ہے۔ موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جنس کے زرمادہ میں اختیار کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت ہی مشاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کی ہے۔ لیکن غیر مشاق شخص کو کبھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہوگی کہ از خود اس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی یعنی جب تک کوئی میچ جسمی عمل نہ کرے یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جوسیل حرکت کرتا ہے یہ معنی اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ماتھے آ جاتی ہے جس کو یہ پکڑ سکے مثلاً لکڑی کا ٹکڑا تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک جسمی میچ ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراب حرکت کرتے ہیں اور جس پر یہ جالوز بیٹھا رہتا ہے اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر کبھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے بڑبڑ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں محض اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن ہوتے ہیں یہی کی طرح سے ہیں۔ اس سہی کر کے کہ اس میں کوئی غیر فنی عنصر نہیں معلوم ہوتا۔ صحیح جسمی میچ کے ذریعہ سے ہم بالکل اسی طرح یقینی طور پر مقررہ جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح سے کہ ارکن باجا بجانے والا ایک کڑی کو میچ کر کوئی خاص سرتی پیدا کر سکتا ہے۔

اب اگر ہم مراکز افعال پر داغی نصف کر دل کا بھی اضافہ کر دیں

یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے مشاہدات کا موصوع قرار دیتے ہیں تو حالت بالکل دیگر گوں ہو جاتی ہے۔ ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ موجودہ حیجرات جس پر قرار واقعی مل کر رہا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود بھی ظاہر ہوتا ہے گو یا اس کے لئے کوئی ایسی نئے محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور رکھتے ہیں۔ خارجی مہنج کے بارے میں اس کی ردات عمل کا انداز بھی بدل جاتا ہے۔ جب اس کو چھوتے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ مثل بے سر کے مینڈک کے اپنی پھیلی ٹانگ سے مدافعت حرکات کرے یا بے نصف کرے والے مینڈک کے ایک آدھ حبست کرے یہ کھینچنے کی مختلف دواتر کو شغلیں کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت متعلم عضویات کا محض ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی مل کر رہا ہے جس کی طرف اس سے اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کیرٹوں کو ٹولوں مچھلیوں یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل ہر نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اس وقت متعلم عضویات سے مڑانے تحتہ پر چڑھنے، تیرنے اور ٹھہرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کر سکتا اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے اس وقت بچنے بھگنے کی کوشش اس کی غالب رد عمل ہے۔ لیکن ممکن ہے وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے وہ اپنے کو پھلا کر ہمارے ہاتھ میں بالکل ساکت و صامت ہو جائے۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرۃً انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے۔

(۱) تمام مرکوزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پھیلی ٹانگ سے تیزاب کو پونچھتا ہے تو وہ ان تمام عضلات کو کام میں لاتا ہے جو ایک مینڈک پورے راس النخاع اور دماغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے جب وہ اٹھنے سے

سیدھا ہوتا ہے لیکن ان دو حالتوں میں ان کے انقیاضات مختلف طور پر ترکیب پاتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ شجاع میں خلا یا۔ اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جن سے مینڈک پوچھتا ہے، اور اس النخل میں ایسا ہے جس سے کہ وہ ہلٹتا ہے۔ اسی طرح سریر میں ایسے ٹھیلے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور اپنے جسم کا جبکہ یہ حرکت میں ہوتا ہے تو اذن قائم رکھتا ہے اور فصوص بصری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف ہلٹتا ہے علی ہذا۔ اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہ بالا اعضا کرتے ہیں اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور عمل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہئے جس سے کہ مہیج کا عمل کم حکمی اور مشین نما ہو جاتا ہے اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب پوچھنے کی حرکت کا علم نصف کروں سے جاتا ہے تو ایک موج براہ راست شجاع میں پوچھنے والے نظام کی طرف جاتی اور اس کو بحیثیت مجموعی مہیج کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے جب صحیح و سالم مینڈک کو دنا چاہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اس قدر ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سریر میں یا درجہ میں کد آنے والے مرکز کو متوجہ کر دیں اور باقی عمل کا سریر اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا علم دیتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی۔

لہذا ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں یہ اور مختلف عضلات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی شکل حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی مہیج کی بنا پر واقع ہوتی ہے اور جو مہیج نصف کروں کو متوجہ کرتا ہے وہ ابتدائی قسم کی حس نہیں ہوتی، بلکہ حصول کا ایسا مجموعہ ہوتا ہے جن سے متعین قسم کے معروضات یا اشیاء بنتے ہیں۔

کبوتر کے مراکز اسفل اگر مینڈک کے بجائے کبوتر کو لیں اور احتیاط کے ساتھ اس کے نصف کرے نکال لیں، اور جب اس گل جراحی سے وہ اچھا ہو جائے، اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے جیسے کہ مینڈک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ برندہ اپنی تمام طبیعی حرکات کر سکتا ہے، بلکہ کچھ روز کے بعد یہ کسی اندرونی ہیجان کی بنا پر حرکت کرنے لگتا ہے، کیونکہ اس کی حرکتیں از خود ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے جذبات اور جبلتیں بالکل معدوم ہو جاتی ہیں۔ بقول شریڈر "بغیر نصف کروں کا جانور ایسے عالم میں رہتا ہے جہاں اس کے لئے کل اجسام مادی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ بقول کالٹنر وہ بالکل بے بے ذات ہوتا ہے اس کے لئے ہر شے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتا ہے وہ معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح اپنا راستہ بدل دیتا ہے جس طرح سے کہ ایک پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے تمام مصنفین اس بارے میں متفق ہیں کہ اس قسم کے کبوتر اجسام میں بالکل تمیز نہیں کر سکتے۔ انھیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جو شے ان کے سامنے ہے۔ بے جان ہے یا جاندار۔ کتنا ہے یا کتنی یا کوئی شکاری پرندہ۔ یہ دوست دشمن میں تمیز نہیں کر سکتا۔ کبوتروں کے بڑے سے بڑے جھگڑے میں بھی یہ اس طرح سے نظر آتا ہے کہ گویا یہ محض تنہا ہے۔ مڑکی غول غول اب اس سے زیادہ اثر نہیں کرتی جتنا کہ مڑکے زمین پر گرنے کی آواز۔ جس سیٹی کی آواز پر پہلے یہ چلنے کے لئے دوڑا چلا آتا تھا، وہ اب اس کے لئے بالکل بے معنی ہوتی ہے۔ بغیر نصف کروں کے تمام دن غول غول کرتا رہے گا اور اس سے ضمنی ہیجان کی تمام علامات ظاہر ہوتی رہیں گی لیکن ان حرکات کا مقصد کچھ نہ ہوگا۔ کبوتری کا پاس ہونا یا نہ ہونا اس کے لئے دونوں مساوی ہیں اگر اس کے پاس کبوتری لائی بھی جاتی ہے تو وہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتا جس طرح سے کہ نرمادہ کی طرف توجہ نہیں کرتا اسی طرح مادہ اسپے بچوں کی طرف مٹفت نہیں ہوتی۔ بچے ماں کے پیچھے خوراک مانگتے ہوئے پھرے جائیں لیکن اس کی

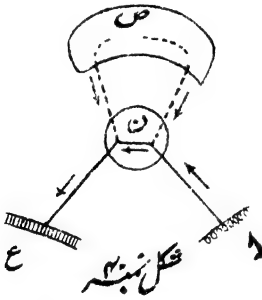
حالت ایسی ہوتی ہے جیسے کہ وہ کسی پتھر سے ٹانگ رہے ہوں۔ بغیر نصف کروں کے کبوتر میں وحشت بالکل نہیں ہوتی جس طرح سے وہ بلی یا فکاری پرندے سے نہیں ڈرتا اسی طرح سے وہ انسان سے کبھی نہیں ڈرتا۔

نصف کروں جب ان تمام واقعات کو جمع کرتے ہیں تو ان سے کچھ اس کا عام تصور | قسم کا عقل ہوتا ہے کہ مراکز افضل محض موجود جسمی مہج سے عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے ملحوظات کی بنا پر عمل کرتے ہیں جو حسیں ان کو ہوتی ہیں وہ محض ملحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ لیکن ملحوظات کیا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں؟ یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہو گا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہو گا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کر کے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو یہ سب عقل کے ذہنی اجزاء کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں اسس کا سر حرکت کرتا ہے میری ٹانگ میں ایک لہنت در در ہوتا ہے مجھ پر خوف کی ایک حالت طاری ہو جاتی ہے ٹانگ درم کر آتی ہے میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ندیان ہوتا ہے میں نہ جاتا ہوں وغیرہ اور یہی اسیدیں تباہ ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ تمام تمثالات میرے گزشتہ تجربہ سے جنی ہیں یہ گویا کہ ذہنی اعادے ہیں۔ ان واقعات کے جن کو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ یہ بعیدی محسوس ہوتی ہیں اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ سلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجودہ معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے میں۔ تجربہ خاصی کے انہ کی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں اور جب موجودہ مہج عمل کرتا ہے تو کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں اس طرح سے

کہ پہلے تو بےیدی منافع و مفاد کے استغفارات ہوتے ہوں گے اور پھر ان سے مضرتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کو حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکت میں متوجہ جاتا ہوگا۔ اگر عضبی متوجہ کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عضبی جو کل ذیل میں 'ن' ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات جس سے عضلات کی طرف 'ن' کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ 'ک' ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے کہ متوجہات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو پل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کی خیر خواہی اس کی آہستگی ان کی تحریک قدرتی طور پر عضلات کے کمال پھیلنے کے لئے جائے گی۔ وہ اپنے



آپ کو خطرہ ناک آرام کے لئے وقف کر دینا۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اس لئے متوجہ کا کچھ حصہ اس طرف کو بہ جاتا ہے اور نقری یا زکامی اندیشوں کو یاد دلا دیتا ہے۔ جو جس کے تقاضہ پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ

کے آرام لے سکے۔ آئندہ حل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کروں کے راستہ کو کیوں کر اس قسم کے مافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے چند نتائج بیان کرتا ہوں۔

اول یہ کہ بغیر اس کے کوئی حیوان نہ تو متوجہ جاتا ہے نہ ٹھہر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا نہ عملی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں قول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس حال اور کے نصف کرے نہ ہوں اس کے لئے سمجھ بوجھ تو نا ممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرست

ایسے افعال کو جن کے کرنے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس لئے جن حیوانات کو حتمی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں ان کی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند۔ لنگوروں اور انسانوں میں تو یہ شکل ہی کوئی فعل ایسا ہونا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہو۔

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک کے پکڑنے کو لو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک اضطرابی فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آنے لگی حالات خواہ کچھ ہی ہوں۔ حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعمیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح سے اگر پانی کے نیچے آگ جلادی جائے تو اس کو اُچلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار رخصیا زہ بھگتنا پڑے گا۔ لکھنوں کے انتقام دشمنوں کی دشمنی پھندے زہر زیادہ خوری کے خطرات اس کی زندگی کے مستقل اجزاء ہوں گے۔ خطرے اور چارہ کی دل کشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہ ہو تو اس قدر ضبط نفس کا نہ پایا جاتا کہ ذرا دیر بھوکا رہے۔ لے میز ان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو پھچھلیاں ہمارے یہاں کی کنہ اور اچلیں پھچلیوں کی طرح سے ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے بچ کر پانی میں گریں کہ بھرا کھنوں نے خود بخود کاٹنے کو پکڑنا شروع کیا اگر ان کی کثرت پیدا ہونے لگی ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کر دے تو بہت جلد اس کی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ (اسی سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ

افعال دماغ میں داخل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلقہ عضویات کا چا تو محض ادنیٰ مرکزوں کو چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلہ کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو لو۔ پرندوں میں یہ محض نصف کروں سے متعلق ہوتا ہے جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کی شور و پیکار کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ گا لٹر کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشوں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈیسنٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس امر سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کی اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شریعتی ہوتی ہے اس کے شرعیہ بن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لبھاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے، منک منک کر چلتا ہے۔ اور نر اس سے لڑتا ہے مگر مینڈکوں میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنیٰ مرکزوں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ حسی پہنچ پر بالکل مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں جن میں پسند یا انتخاب کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار ضائع جاتی ہے جس میں بہت سے بڑے مینڈک ہوتے ہیں۔ اور اینڈوں کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں جس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ ان جانوروں کا جذبہ جنسی بالکل کورانہ ہوتا ہے۔

اس امر کے کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں کہ انسان کا عمرانی ارتقاء کس حد تک محفّت و عصمت کا رہین منت ہے۔ تمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی کوئی اس سے بڑا فرق ہو۔ عضویاتی لحاظ سے اگر عصمت پر نظر ڈالی جائے تو اس کے اس سے زیادہ اور کوئی اسمی نہیں ہیں کہ موجودہ وحشی داعیات پر جالبیاتی اور اخلاقی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کرتے ہیں اور باز رکھنے والے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر حرکت کا براہ راست دار مدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو ذہنی زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس میں بھی قریبی اور بعیدی لمحوں کا یہ عام امتیاز پایا جاتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں وہی سب سے زیادہ عامل دودراندیش سمجھا جاتا ہے۔ ادارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، ازداد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے مگر جس کا مقصد حیات صرف ایک سفر و تہا زندگی کی پرورش ہوتی ہے، باپ جو آئندہ اپنی اولاد کے لئے عظمت کرتا ہے قوم پرست جس کو من حیث المجموع قوم اور بہت سی آئندہ نسلوں کی فکر ہوتی ہے، اور بالآخر فلسفی یا مجتہد جو کل نفع انسان کے لئے پریشان ہوتا ہے اور جس کے لمحوں کا ابدال آباد کے لئے ہوتے ہیں، یہ ایسا ایک غیر مستقطع سلسلہ ہے جس میں اس کا ہر درجہ اس خاص فعل کے اظہار کی زیادتی کی بنا پر قائم ہو رہا ہے جو دماغی مرکزوں کو مراکز ادنیٰ سے ممتاز کرتا ہے۔

نظر ثانیہ و حرکیت | طویل راستہ میں جس کے متعلق یہ خیال ہے کہ اس میں بعید کے تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں جو فعل ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ ایک طبیعی عمل ہے اس کی توجیہ مراکز ادنیٰ کے افعال کی طرح سے ہونی چاہئے۔ اگر اس کو یہاں اضطرابی عمل قرار دیا جائے گا تو اس کو وہاں بھی اضطرابی ہونا چاہئے۔ دونوں صورتوں میں متوج مراکز میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن جس راستہ سے کہ متوج عضلات کی طرف جاتا ہے اس کا تعین مراکز ادنیٰ میں تو نظام خلا یا کے چند مقررہ انعکاسات سے ہوتا ہے۔ برخلاف ان کے نفع کرہ کے انعکاسات پیدا اور غیر متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ محض کیفیت کا فرق ہے۔ کیفیت کا نہیں، جس سے اضطرابی عمل کی نوعیت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا، یہ خیال کہ تمام افعال اس قسم کے افعال کے مطابق ہونے چاہئیں جدید عصبی عضویات کا اصل اساس ہے۔ اور اس خیال سے شعور اور افعال عصبی کے تعلق کے متعلق دو متضاد نظریے قائم ہو گئے ہیں۔ بعض مصنفوں نے یہ دیکھ کر کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ احساس ان کی رہنمائی کرے یہ نتیجہ نکالا ہے۔

ادنی ترین اضطرابی اعمال کے ساتھ اس قسم کا کوئی احساس بھی غالب نہیں ہے اگرچہ ممکن ہے یہ احساس تنوع سے متعلق ہو اور اعلیٰ مراکز یعنی نصف کرے اس کو محسوس نہ کر سکتے ہوں۔ بعض نے یہ لحاظ کر کے کہ اضطرابی اور نرم خود حرکتی افعال باوجود اپنی موزونی اور صحت کے اس طرح سے ہو جاتے ہیں کہ بظاہر ان کا قطعاً کوئی شعور نہیں ہوتا بالکل دوسری حد تک تجاؤں کو جانتے ہیں۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگتے ہیں کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال جن کا تعلق نصف کروں سے ہوتا ہے ان کی موزونی اور صحت کو اس امر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ محض اور خاص عضویاتی مشنری کے نتائج ہوتے ہیں۔

موجودہ فکر نظریہ کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو مثالوں پر منطبق کر کے دیکھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ بائیں کرتے وقت ہمارے زبانوں اور قلوب کی حرکتیں اور آنکھوں کی حرکات عضویاتی قسم کے واقعات ہیں، اور اس اعتبار سے ممکن ہے ان کے علی مقدمات بھی محض میکانی ہی ہوں۔ اگر ہمیں شیکسپیر کے نظام عصبی کا پورا علم ہوتا، اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی اچھی طرح سے واقف ہوتے تو نظریہ ہذا کے مطابق ہم یہ بتا سکتے کہ شیکسپیر کے ہاتھوں نے اس کی زندگی کے خاص زمانہ میں بعض کاغذ کے تختوں پر وہ چھوٹے چھوٹے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم اختصار کے خیال سے ہلٹ کا مسودہ کہتے ہیں۔ ہم اس کی ہر کاٹ بھانٹ بہ تغیر و تبدل کی وجہ سمجھتے۔ اور ہمیں شیکسپیر نے ذہن میں خیالات تسلیم کرنے کی تحفیف ترین ضرورت بھی لاحق نہوتی اس صورت میں الفاظ اور جملے کسی مضمون یا مطلب کی علامت نہ ہوتے، بلکہ محض نشانات ہی رہتے۔ اسی طرح سے نظریہ خود حرکتیت اس بات کا طالب ہے کہ اس کم و بیش ڈیڑھ من ذی حرارت مادہ کی جو مارٹن لو تھر کے نام سے مشہور ہے، مکمل سولج عمری لکھ سکتے، بغیر اس کے کہ اس سے کہیں بھی یہ مقصود ہو کہ اس تو دھجی کو کبھی احساس بھی ہوتا تھا۔

لیکن دوسری طرف لو تھر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کا ایسا ہی مکمل تذکرہ کرنے سے کوئی شے باز نہ رکھ سکے گی اور تذکرہ ایسا ہو گا جس میں فکر و جذبہ کی

ہر شعاع اپنی جگہ پائے گی۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ کے ساتھ اس کی جہانی تاریخ بھی ملے گی اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہو گا لیکن اس پر روع عمل نہ کرے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ تار کے تاروں سے آواز نکلتی ہے۔ لیکن اس کے ارتعاشات کو نہ نور دیکھتی ہے، اور نہ تیز کرتی ہے۔ یا بس طرح سے کہ انسان کا سایہ اس کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، لیکن اس کے قدموں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جب تک ہم اپنے نقطہ نظر کو صرف مراکز عصبی ہی تک محدود رکھتے ہیں تو ان کے افعال کے پاس میکافی نظریہ سے زیادہ کوئی دلکش و دلچسپ شے نظر نہیں آتی۔ باس ہرہ شعور بھی اپنی جگہ پر موجود ہے، اور غالب کمان ہے کہ دیگر افعال و اعمال کی طرح یہ بھی کسی نہ کسی عرض ہی سے عالم وجود میں آیا ہے کیونکہ یہ کہنا تو بہت ہی لغو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی غرض نہیں۔ اس کی غرض و غایت انتخاب معلوم ہوتی ہے، لیکن انتخاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں قوت ہو۔ شعور کی وہ حالتیں جو صحیح محسوس ہوتی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑا جاتا ہے۔ اور جو غلط محسوس ہوتی ہیں ان کو رد کیا جاتا ہے۔ اگر شعور سی حالتوں کے پکڑنے اور رد کرنے کے معنی انفرادی طور پر مست لازم عصبی اعمال کے قرار دینا ہی طور پر قوی کرنے اور دبانے کے ہیں تو ممکن ہے کہ ذہنی حالتوں کا وجود نظام عصبی کی رہبری و رہنمائی کرتا ہو، اور اس کو اس راستہ پر رکھتا ہو جو شعور کے نزدیک سب سے بہتر ہو عموماً یہ ہوتا ہے کہ شعور کے نزدیک جو شے بہتر ہوتی ہے وہ دراصل انسان کے لئے بہتر ہوتی ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ لذات عموماً مفید اور آلام عموماً مضر تجربات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ زندگی کے تمام اصولی اعمال سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔ گرسنگی دم گھٹنا، کھانا پانی یا نیند کا میسر نہ آنا مکان میں کام کرنا بدن چل جانا، زخمی ہونا یا دم کرنا زہر کے اثرات یہ تمام چیزیں اتنی ہی ناخوشگوار ہیں جتنا کہ معدہ کو خوراک سے بھرنا یا مکان کے بعد آرام لینا اور سونا، آرام کے بعد ورزشیں کرنا۔ اور ہمیشہ جلد اور ہڈیوں کا اچھی حالت میں رہنا خوشگوار ہوتا ہے مگر اسپینسر اور ارسن دیکر ارباب فکر یہ کہتے ہیں کہ مفید اشیاء کا خوشگوار اور مضر

اشیاء کا ناگوار معلوم ہونا کسی مقررہ خلقی رجحان پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض شعری انتہاء کے عمل کا نتیجہ ہے، اور اگر جانداروں کی کسی نسل کو مضر تجربہ ہی لذت بخش معلوم ہونے لگے تو یہ عمل بالآخر اس کو یقیناً ہلاک کر ڈالے گا۔ اگر کسی حیوان کو دم ٹھکنے میں مزا آنے لگے، اور یہ لذت اس قدر قوی ہو کہ وہ اپنا سر پانی میں چھپائے رکھے تو اس کو جار یا بچ مرٹ سے زیادہ زندگی نصیب نہیں ہو سکتی، لیکن اگر شعوری لذت کسی شے کو تقویت نہیں پہنچاتی اور شعوری الم کسی شے کو نہیں دباتا تو رفیقہ کسی ایسی عقلی مہنوائی کے جیسی کہ حامیان نظریہ خود حرکیت تجویز کرتے ہیں (اس کی کوئی وجہ معلوم نہ ہوگی) کہ مضر افعال مثلاً جلنا بلا کسی خرابی کے مسرت سے امتیاز کا باعث نہ ہو، اور ضروری افعال مثلاً سانس لینا حد سے زیادہ تکلیف کا باعث نہ ہوں۔ تقسیم احساسات کے بارے میں اب تک جو سب سے بڑی کوشش ہوئی ہے، وہ مسٹر گرانٹ ایلن نے اپنی کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ اور ان کا استدلال لذات و المام کی اس غلطی قوت پر مبنی ہے جس سے خالص نظریہ خود حرکیت کے حامی قطعاً منکر ہیں۔

اس لئے قیاس اور واقعات کی شہادت دونوں اس نظریہ کے مخالف ہیں کہ ہمارے افعال محض میکانی ہوتے ہیں بیانی نفسیات کی رو سے (اگرچہ ہم یہ فرض کر لینے پر مجبور بھی ہوں کہ ہمارے تمام احساسات کے لئے کسی داغی عمل کا بطور شرط کے ہونا ضروری ہے۔ اور ہر احساس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ یہ ان تموجات کا نتیجہ ہے جو خارجی دنیا سے ہمارے آلات حس تک آتے ہیں) ہمیں اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی نمایاں وجہ نہیں ملتی کہ احساسات اس طرح سے رد عمل کر سکتے ہوں، جس سے کہ وہ اعمال جن کی بنا پر یہ عالم وجود میں آتے ہیں قوی یا کمزور ہو جاتے ہوں اس لئے میں کتاب ہذا میں بلا تکلف وہی راستہ اختیار کروں گا جو معمولی طور پر عقل میں آتا ہے۔ میرا انداز بیان کچھ ایسا ہو گا کہ گویا شعور رفا علانیہ طور پر عصبی مرکزوں کو اپنی غایات کی جہت میں کام کرنے پر مجبور کر تارہتا ہے، اور زندگی کے کھیل کا محض کمزور و مفلوج تماشا ہی نہیں ہے۔

نصف کروں کے اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ نصف کروں کو حافظہ کا آدھ ہونا وظائف کا تعین بنام چاہئے۔ یہ کسی نہ کسی طرح سے سابقہ تصویات کے اثر کو باقی رکھتے ہیں اور اسی اثر سے حرکت کے وقوع میں آنے

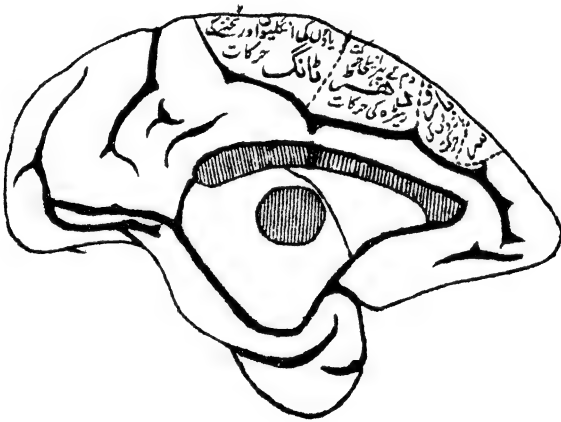
سے پہلے تجربہ ماضی کے ذہنی لمحوں کا متہیج ہوتے ہیں۔ علمائے عضویات کی چرچا اور اطباء کے مشاہدات سے گزشتہ چند سال میں یہ بات پایہ توثیق کو پہنچ چکی ہے کہ مختلف تلیفیات میں سے جو جس آلہ خاص سے متعلق ہوتی ہے اس کا اس عضو اور اس کے متعلقہ نظام عضلی کے اعتبار سے ایک خاص فعل اور خاص وظیفہ مقرر ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ہم اس شہادت کو بالتفصیل تو بیان نہیں کر سکتے، اس لئے صرف ان نتائج پر اکتفا کیا جائے گا جو کتاب ہذا کی تالیف تک سب سے زیادہ قرن صحت معلوم ہوتے ہیں۔

ذہنی اور دماغی عناصر اول تو اس تحلیل میں جو علمائے عضویات افعال دماغ کے متعلق کرتے ہیں اور اس میں جو علمائے نفسیات وظائف ذہنی کی کرتے ہیں بہت ہی عمدہ مماثلت و موازات پائی جاتی ہے۔

دماغیاتی نظریہ میں اس کی تقسیم ایسے اعضا میں کی گئی ہے جن میں سے ہر ایک انسان کے لئے اس کی ایک خاص حالت کے لئے ہوتا ہے۔ مثلاً محبت پداری کا عضوا اپنے متلازم شعور کے ساتھ جس حد تک کہ اس کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے ایک کامل انسان ہوتا ہے۔ احترام کے عضویں وہ عباد مجسم ہوتا ہے وغیرہ۔ نفسیات روحانی میں ذہن کی تقسیم بعض ایسی قوتوں میں کی گئی ہے جو بعض محدود حالتوں میں مکمل ذہنی انسان ہوتی ہیں۔ تحلیل ان کو اور بھی سادہ اجزائیں تقسیم کر دیتی ہے۔

دماغ و ذہن دونوں سادہ ضعی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر بنو علی گلس جیکسن کہتے ہیں کہ کل عصبی مراکز ادنی سے یکمرا علی تک (یعنی جو اہر شعور محض، عصبی نظامات کے بنے ہوئے ہیں جو ارتسامات و حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان کے علاوہ دماغ کے اور کون سے اجزا ہو سکتے ہیں۔) میزٹ صاحب کہتے ہیں نصف کروں کی تقسیم کے

ایٹلافیہ کے نظریہ تصورات کی حیثیت کے متعلق شک ہو سکتا ہے لیکن اس کا معلمانہ فائدہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ بہر حال یہ معلوم کرنا خالی از ہمتی نہیں کہ عضویاتی تحلیل اس میں کتنا عیدہ کام دیتی ہے اب ہم اس کو تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔
 حرکی رقبہ ایک بات قطعی طور پر ثابت ہو چکی ہے اور وہ یہ کہ مرکز کی تلفیقات جو شگاف رولینڈ وگے دونوں جانب ہیں اور (گم از کم بندیں) بڑے کنارے والی لفیف (جوان میں وسطی سطح کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے جہاں کہ ایک نصف کردہ دوسرے نصف کردہ سے جڑا ہوا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جہاں ان تمام حرکی تہجات کو جو قشر داغ سے روانہ ہو کر عمیلی مرکز یعنی قشرہٴ راس النخاع و نخاع (جن پر کہ بالآخر عضلی انقباضات کا دار مدار ہوتا ہے) کی طرف

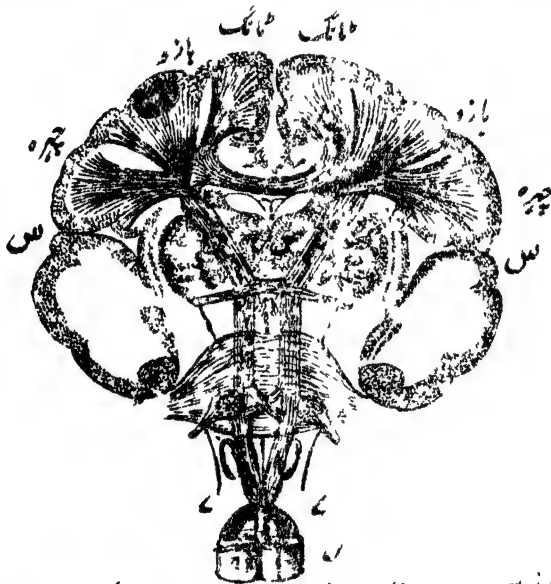


شکل نمبر ۴۲

بندر کے داغ کا بایاں نصف کردہ سطح وسطی۔
 جاتے ہیں گزرنا پڑتا ہے۔ اس حرکی رقبہ کا وجود تشریح قطعاً اور علم الامراض
 تینوں کی شہادت سے ثابت ہے۔

نمبر ۴۴ کی شکلیں شیفر اور ہورسے کی مرتب کردہ ہیں اور ان سے بندر کے حرکی رقبہ کی تشریح و ترتیب اس قدر وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے کہ کسی بیان سے نہ ہر سکتی۔

شکل نمبر ۴۵ کو اسٹار نے مرتب کیا ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریشے نیچے کی طرف کیونکر جاتے ہیں۔ پتے کسی موج نصف گروں میں داخل ہوتے ہیں ان سب کو رقبہ رولینڈ و سے گزرا پڑتا ہے۔ رقبہ رولینڈ و اسی اعتبار سے ایک



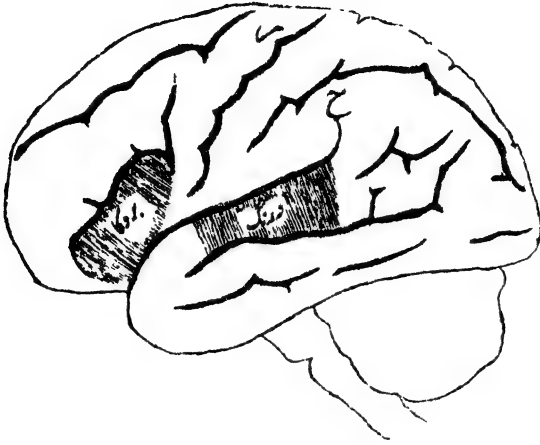
شکل نمبر ۴۶۔ انماغ کی ایل فطیح جو رقبہ رولینڈ و سے ملتی ہے۔

شکل نمبر ۴۷۔ اسٹار نے مرتب کیا ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریشے نیچے کی طرف کیونکر جاتے ہیں۔ پتے کسی موج نصف گروں میں داخل ہوتے ہیں ان سب کو رقبہ رولینڈ و سے گزرا پڑتا ہے۔ رقبہ رولینڈ و اسی اعتبار سے ایک

قیف کی حیثیت، اسے باہر والے قطرہ اور اس کے نیچے کے حصوں سے گزرتا ہے اور جوں جوں سے نیچے آتا جاتا ہے اس کی نالی تنگ تر ہوتی جاتی ہے۔ شکل کے بائیں نصف حصہ پر باہر بیضوی شکلیں سی جو ہیں یہ تورمات کے بجائے

ہیں اور ریشوں کے راستہ کا بغور مطالعہ کر کے متعلم کو نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ حرکی توجهات کے روکنے میں ان کا کیا کچھ اثر ہوتا ہو گا؟

قشر دماغ کی حرکی مقابلیت کا وہ ثبوت جو طالب علم کے لئے سب سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ ایک بیماری سے ملتا ہے جسکو آجکل ایفیمیا یا حرکی افیزیا کہتے ہیں۔ حرکی افیزیا میں نہ تو آواز بند ہوتی ہے اور نہ زبان اور ہونٹوں پر فالج کا اثر ہوتا ہے۔ مریض کی آوازیں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ سوائے ان اعضا کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں اس کے چہرے کے کل اعصاب کا فعل بالکل صحیح ہو۔ وہ ہنس بھی سکتا ہے، رو بھی سکتا اور گنا بھی سکتا ہے۔ لیکن وہ یا تو الفاظ کو مطلقا ادا ہی نہیں کر سکتا ہے، یا اگر ادا کر سکتا ہے تو صرف چند بے معنی الفاظ و ترکیبات جو اس گفتگو کی کل کائنات ہوتی ہے۔ یا یہ بھی نہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ بولتا ہے لیکن اس کی گفتگو غیر مربوط و بے سرو پا ہوتی ہے۔ کم و بیش الفاظ کا تلفظ اور استعمال غلط ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی گفتگو محض بے معنی حروف کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حرکی افیزیا کی صورت میں مریض کو اپنی غلطیوں کا احساس ہوتا ہے اور اس کو اس سے بہت تکلیف ہوتی ہے۔ جب کبھی کوئی مریض اس حالت میں مر جاتا ہے اور ورنہ اس کے دماغ کے امتحان کرنے کی اجازت دیدیتے ہیں کہ تو یہ دیکھا گیا ہے کہ سامنے کا زیرین جیرس متضرر ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۴۴) بروکالنے اس واقعہ کا سب سے پہلا مشاہدہ کیا تھا اور اس وقت سے جیرس کو تکلیف بروکالنے لگے ہیں۔ جن لوگوں کا بایاں ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور داہنے ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے داہنے نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ اور جبکا داہنا ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور بائیں ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے بائیں نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر لوگ تو بائیں دماغ ہی کے ہوتے ہیں یعنی ان کی تمام پیچیدہ اور مخصوص حرکات کی باگ بائیں نصف کرے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ عام طور پر جو لوگ زیادہ تر داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی



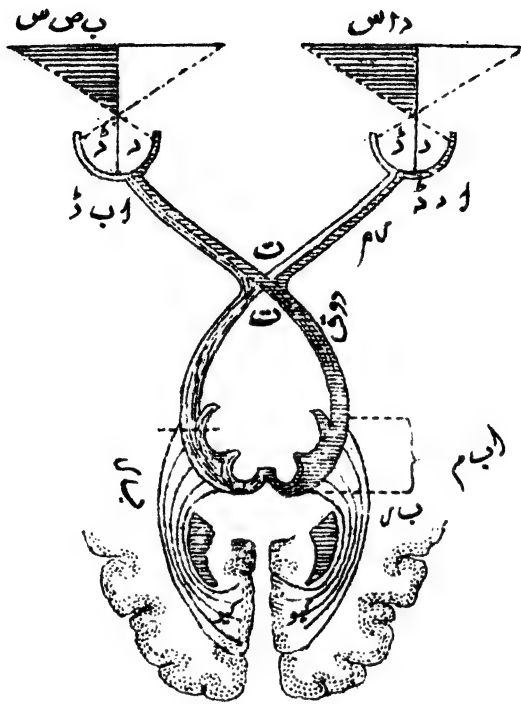
شکل نمبر ۴۴۔ بایاں نصف کرہ جن حصوں کو سیاہ دکھایا گیا ہے انکے ضائع ہو جانے سے حرکی (بردکا) اور حسی (ورنک) افیزیا ہو جاتا ہے۔

وجہ یہی ہے، اور اسی وجہ سے بائیں نصف کرے سے صرف داہنے نصف حصہ جسم کی طرف بہت زیادہ ریشے آتے ہیں، جو شکل نمبر ۴۴ حرف س کے نیچے دکھائے گئے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے انسان کا بایاں نصف کرہ زیادہ کام کرتا ہو۔ اور اسکی کوئی خارجی علامت ظاہر نہ ہوتی ہو۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ جسم کے دونوں حصے اس نصف کرے کے ماتحت عمل کر سکتے ہیں۔ یہی حالت آلات صوت کی اس پیچیدہ اور مخصوص حرکی فعل کے وقت ہوتی ہے جبکہ ہم گفتگو یا تکلم کہتے ہیں۔ دونوں نصف کرے میں سے کوئی ایک متاثر کر سکتا ہے۔ جسطرح سے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دھڑکیوں اور پیٹ کے عضلات کو عمل میں لاسکتا ہے۔ مگر افیزیا کے مذکورہ بالا واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکات تکلم میں اکثر اشخاص میں محض بایاں نصف کرہ ہی مال ہوتا ہے۔ اگر اس میں کچھ نقص واقع ہو جائے تو قوت گویائی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ داہنا نصف کرہ اپنی جگہ پر بالکل تندرست اور اس قسم کی حرکتیں کرتا ہو جیسی کہ کھانا کھاتے وقت مختلف قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔

مرکز بصارت | فصوص قفائی میں ہوتا ہے۔ یہ امر بھی تینوں مکملہ شہادتوں سے قطعاً ثابت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ کے بائیں نصف حصوں سے تو ریشے بائیں نصف کرے میں جاتے ہیں، اور دائیں نصف حصوں سے دایسے نصف کرے میں جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے جب دایسے نصف کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو دونوں آنکھوں کے نصف دایسے حصے نیم کور ہو جاتے ہیں یعنی شبکیہ کے دایسے نصف حصوں کی بصارت بالکل زائل ہو جاتی ہے اور مریض کی ساحت نظر کا بائیں نصف حصہ غائب ہو جاتا ہے شکل نمبر (۴۵) سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے گی۔

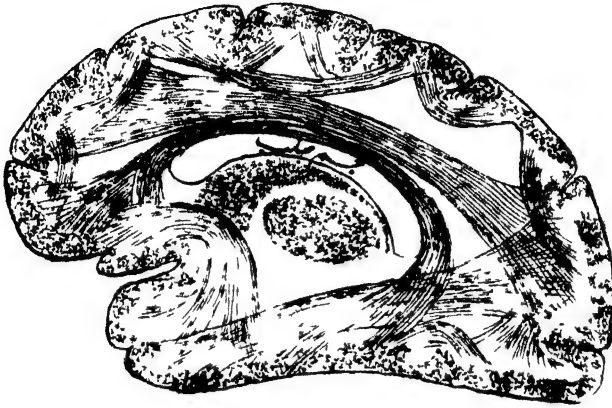
شیفر اور منک دونوں کا یہ خیال ہے کہ شبکیہ کے بالائی اور زیریں حصوں میں بھی قشر بصری کے ساتھ اس قسم کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ حرکت بندروں اور کتوں کے قشر بصری کو برقی اثر سے متاثر کر کے ان کی پستلی کی حرکتوں کا مطالعہ کر رہے تھے کہ کچھ ایسے واقعات مشاہدہ میں آئے جن سے خیال بالائی تائید ہوئی۔ اگر دونوں فص بیکار کر دئے جائیں تو بصارت بالکل زایل ہو جاتی ہے۔ جب نیم چشمی کو روری کا مرض انسان کو ہوتا ہے تو نصف ساحت نظر میں روشنی کا احساس تو نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے بصری تمثالات باقی رہتے ہیں۔ لیکن دونوں نصف کروں کے فصوص کے ضایع ہونے سے یہ امر تقویاً یقینی ہے کہ نہ صرف روشنی کی حس بلکہ کل بصری یادداشتیں اور تمثالات یک قلم فنا ہو جاتی ہیں، مریض کے بصری تصورات تک بالکل ہو جاتے ہیں۔ تصورات پر اس قسم کا اثر صرف قشر دماغ کی کوری سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر شبکیہ یا آنکھوں اور قشر دماغ کے باہر کوئی حقہ خراب ہو جائے تو اس سے شبکیہ کی روشنی کے محسوس کرنے کی قوت تو جاتی رہتی ہے، لیکن بصری تمثالات قائم کرنے کی قوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ذہنی کوری | قشر دماغ کی خرابی کا ایک بہت ہی دلچسپ واقعہ ذہنی کوری ہے۔ اس میں بصری ارتسامات کے محسوس کرنے کی قوت پر تو کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، بلکہ ان کے سمجھنے کی قابلیت زایل ہو جاتی ہے اور دوسے نفسیات اس کی توجہ اس طرح سے کرتے ہیں کہ بصری حصوں



شکل نمبر ۵۴

بصر کی بینائی کا خاکہ مرتبہ گیوٹن - تلفیق کیونٹن دیکھو، جو حصے اس کی طرف جاتے ہیں ان کو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لینا فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ بصر، داخلی نصف کرے کے بصری ریشے - آب صراونی بصری مرکزوں کا حلقہ اجسام باہر وغیرہ - د ب ق دا ہنا بصری قطعہ - ت تقاطع بصری - س ص، وہ ریشے جو شبکیہ بطنی اور صغلی نصف حصوں میں جاتے ہیں - س ص وہ ریشے جو شبکیہ کے مرکزی اور انتہائی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں - ب ڈاپا پاں و صیلہ د ڈا، دا ہنا و صیلہ - لہذا دونوں کا دا ہنا نصف حصہ کو رہے - یہ الفاظ دیگر د ا س ب ص س آئن کے لئے کیونکہ متفرق ہو جانے سے غیر مرئی ہو گئے ہیں -



شکل نمبر ۴۶ وہ تار جو مراکز قشری میں باہم دگر ربط و تعلق قائم کرتے ہیں۔
 اور ان کے سنی کے مابین جو اختلافات ہوتے ہیں وہ جانے رہتے ہیں۔ بصری مراکز
 اور دیگر تصورات کے مرکوزوں کے مابین جو راستے ہوتے ہیں۔ اگر ان میں کسی
 قسم کی رکاوٹ واقع ہو جائے تو اس سے یہ مرض واقع ہو سکتا۔ چھپے ہوئے
 حروف، تہجی یا الفاظ اول تو بعض آوازوں کو ظاہر کرتے ہیں، دوسرے ان
 سے بعض حرکات گویائی تصور ہوتی ہیں۔ اگر مراکز گویائی یا مراکز سماعت اور
 مراکز بصارت کے مابین تعلق منقطع ہو جائے تو اس سے لازمی طور پر یہیں بھی
 تعلق کرنی چاہئے کہ الفاظ کے دیکھنے سے ہم ان کی آواز کا تصور نہ کر سکیں گے۔
 مختصر یہ کہ اس صورت میں ہم میں سے پڑھنے کی قابلیت معدوم ہو جائے گی۔
 ٹھیک یہی پیچیدگی اکثر اوقات افیو یا کے ان مریضوں کی صورت میں آپڑتی
 ہے، جن کے سامنے کے صدغی رقبوں کو بہت زیادہ صدمہ پہنچ جاتا ہے۔
 بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مریض ایک شے کو دیکھ کر شناخت

نہیں کر سکتا۔ مگر چھوکر شناخت بھی کر لیتا ہے اس کا نام بنا دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان در آئندہ راستوں کی تعداد کس قدر ہے جن کا رابندہ سمت میں گویائی پر اگر اختتام ہوتا ہے۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہوتا ہے۔ کامل ذہنی کوری میں مریض کی بصارت و سماعت کوئی قوت کام نہیں دیتی۔ مریض کی حالت ایک طرح کے جنون کی سی ہوتی ہے جس کو انہولیا ایپریکیا کہتے ہیں وہ معمولی معمولی چیزوں کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے بہت ممکن ہے کہ مریض پا جائے کو بجائے ٹانگوں میں پہننے کے ایک طرف کندھے پر ڈال لے۔ اور ٹوپی کو بجائے سر پر اوڑھنے کے دوسری طرف کندھے پر ڈال لے۔ یا صابون کو کھانے لگے۔ اور جوتوں کو میز پر رکھے۔ یا لقمہ ہاتھ میں لے۔ اور اس کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کو کیا کرنا چاہئے اور پھر اس کو رکھ دے۔ لیکن اس قسم کی خرابی دماغ کے بہت زیادہ متضرر ہو جانے سے ہوتی ہے۔

مرکز سماعت فص صدغی کے بالائی تلفیف میں واقع ہے (دیکھو شکل نمبر ۱) میں وہ حصہ جس پر درناک لکھا ہوا ہے، اس کا ثبوت افیزیا کے واقعات سے ملتا ہے۔ چند صفحے پہلے ہم نے حرکی افیزیا سے بحث کی ہے۔ اب ہم حسی افیزیا کا ذکر کرتے ہیں۔ افیزیا کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہے اس کے تین دور ہو سکتے ہیں (۱) دور بروکا (۲) دور درناک (۳) دور چار کاٹبروکا کی تحقیق کا حال معلوم ہے۔ درناک نے سب سے پہلے ان اشخاص کے مرض میں امتیاز کیا ہے جو گفتگو کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اور جو گفتگو سمجھ تو سکتے ہیں مگر صرف بول نہیں سکتے۔ اس نے اول الذکر حالت کو فص صدغی کی خرابی پر مبنی قرار دیا ہے۔ اس حالت میں دراصل مریض الفاظ سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس مرض کو سمعی افیزیا کہتے ہیں۔ اس موضوع پر جدید ترین اعدادی تحقیق ڈاکٹر ایلن اسٹار نے کی ہے۔ ان کو سات مریض نفی ہیروئے پن کے دستیاب ہوئے (یہ لوگ لکھ پڑھ اور بول سکتے تھے۔ لیکن اگر ان سے کچھ کہنے تو اسکو نہ سمجھ سکتے تھے) ان لوگوں کا نقص دماغ کی پہلی اور دوسری تلفیف صدغی کے دو تہائی پہنچے

حصہ تک محدود تھا۔ جن لوگوں کو دانے لائن سے کام کر نیکی عادت ہوتی ہے
یعنی جنکے دماغ کا بائیں نصف حصہ کام کرتا ہے، ان میں حرکی ایندیا کے نقص کی طرح
خرابی ہمیشہ بائیں طرف ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب کا مرکز بالکل ہی نامساورہ ہو جائے
تب بھی عورتی بہت سماعت باقی رہتی ہے اس کے لئے دایہی جانب کا مرکز کام
کر سکا لیکن یہ سماعت یا بول چال میں مضید نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم و بیش محض بائیں
مرکز کی سماعت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ ان حالتوں میں سننے ہوئے الفاظ کو
ایک طرف تو ان استسیا سے اشتلاف ہوتا ہے، جن کے لئے یہ ہوتے ہیں
اور دوسری طرف ان حرکات سے ہوتا ہے جو ان کے ادا کرنے کے لئے۔
ضروری ہوتی ہیں۔ (بقول ورنک) ہم میں سے اکثر کی قوت گویائی یا سمعی
اشاروں پر عمل کرتی ہے، یعنی چارے بصری لمس اور دیگر تصورات غائب
براہ راست حرکی مرکزوں کو متبیج نہیں کرتے۔ بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آوازیں
کو پیدا کرتے ہیں اور اس کے بعد حرکی مرکز متبیج ہوتے ہیں۔ گویا کہ الفاظ کی
ذہنی آوازیں ادائی الفاظ کے لئے بمنزلہ فوری امیج کے ہوتی ہیں
جہاں ان کا امکان قوت ہو جاتا ہے۔ یعنی بائیں جانب کے نقص صدغی میں
اس کا مرکز فنا ہو جاتا ہے، یا فنا کر دیا جاتا ہے، تو اس سے گویائی پر ضرور
اثر پڑتا ہے۔ بعض ایسے واقعات بھی دیکھنے میں آئے ہیں، جن میں مرکز سماعت
کی خرابی کا گویائی پر کوئی اثر نہیں پڑا لیکن ایسے واقعات بتا دیتے ہیں اور ہم کو
خرق عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ایسی صورتوں میں مریض اپنے
آلات گویائی کو دوسرے نصف کرے سمعی مرکز سے متبیج کرتا ہو گا۔ یا پھر یہ
براہ راست بصری لمس کے مرکزوں سے متبیج ہوتے ہوں گے۔ اور مرکز
سماعت کو دخل ہی نہ ہو گا۔ چیرکاٹ نے اسی قسم کے دقیق شخصی اشتلافات
کی تحلیل کی ہے، جو اس موضوع پر ایک نمایاں کارنامہ خیال کیا جاتا ہے۔
ہر وہ شے جس کا کوئی نام ہوتا ہے اس میں متعدد اوصاف و خواص
اور اس کے متعدد پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے ذہنوں میں شے کے نام اور
اس کے اوصاف و خواص میں باہم اشتلاف ہوتا ہے اگر دماغ کے

مختلف حصوں کو علیحدہ علیحدہ اس شے کے مختلف خواص سے تعلق ہو، اور ان کے علاوہ ایک حصہ کا نام کے سننے سے تعلق ہو، دوسرے کا اس کے ادا کرنے سے، تو ان تمام حصوں میں (انہو کے قانون اختلاف جس کا ہم آئندہ تذکرہ کریں گے) لازمی طور پر ایسا تعلق ہونا چاہئے کہ ان میں سے ایک حصہ کی فعالیت باقی تمام حصوں کو عمل میں لے آتی ہو۔ باتیں کرتے وقت (جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں) غایت عمل ادائی الفاظ ہوتی ہے۔ اگر اس حصہ داغ کو ضرورت پڑے جس سے ادائی الفاظ کا تعلق ہے تو اگر یہ اور تمام دماغی حصے انہیں صحیح و سالم ہی کیوں نہ ہوں انسان یا تو بالکل کھٹکتو کرنے سے معذور ہو جاتا ہے یا اس کی باتیں غیر مربوط و بے سرو پا ہو جاتی ہیں۔ ٹھیک یہی حالت اس وقت ہوتی ہے جب تلیفیف برد کا میں خرابی واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن بولتے وقت بولتے والے کے سلسلے قصورات کی ترتیب خلل سے ہو سکتی ہے۔ عموماً تو وہی ترتیب ہوتی ہے جو کہ اوپر بیان کر دی ہے۔ یعنی اشیاء کے لسی بصری اور دیگر خواص سے ان کے اسرار کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد نام زبان پر آتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں نام لینے سے پہلے اشیاء کا منظر سامنے آتا ہو تو ظاہر ہے کہ براکز ساعت کی خرابی سے اس کے بولنے یا پڑھنے کی قوت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ وہ ذہنی طور پر بہرا ہو گا، یعنی اس کی آواز انسانی کی سمجھنے کی قوت کو نقصان پہنچو گا۔ لیکن اس کو افزیا نہ ہو گا۔ اس طرح بڑا کڑا اشارہ کہ ان سات واقعات کی توجہ کیا جاسکتی ہے جن میں بعض الفاظ کے سننے سے متاثر رہتا ہے۔ اور سکوحرائی افزیا نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص میں مندرجہ بالا ترتیب اختلاف تعلق اور عاداتی جو تو بصری مرکزوں کو نقصان پہنچ جانے سے وہ نہ صرف لفظ نایاب ہو جائیگا بلکہ اس کی قوت گری جائیگی کم و بیش نقصان پہنچو گا۔ نقص تفائی کی خرابی کی وجہ سے اس کی گفتگو بے ربط و بے سرو پا ہو جائیگی۔ چنانچہ نوین صاحب نے نصف کرے کی شکل بنا کر نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ افزیا کے جقدر مریضوں کا مجھے تجربہ ہوا ہے

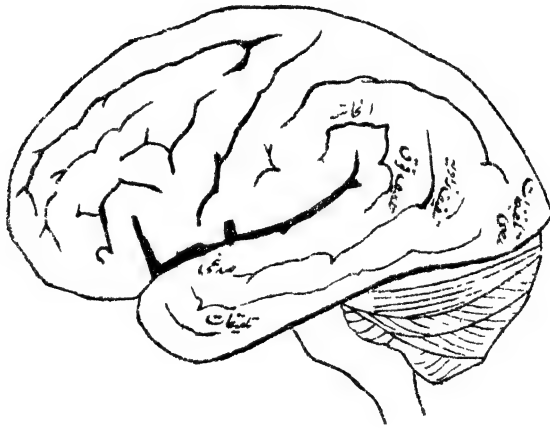
ان میں خرابی ان تین مقامات سے کسی جگہ ہوتی ہے (۱) مرکز بروکا (۲) مرکز ورنک (۳) حاشیہ کی بالائی اور زواہ دار تلفیفات جنکے نیچے سے ہو کر وہ ریشے گزرتے ہیں جو بصری مرکروں کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱) اس نتیجہ میں اور ڈاکٹر اسٹار کی تحلیل میں (جو انہوں نے خالص حسی واقعات کے متعلق کی ہے) بھی مطابقت پائی جاتی ہے۔

مثیل کے باب میں ہم مختلف اشخاص کے حسی حلقوں کے اختلافات پر پھر بحث کریں گے۔ فی الحال تو ہمارے لئے ایفیزیا کے علم کی تاریخ سب سے زیادہ دلچسپ شے ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کام کرینوالوں کا صبر و ثبات مدت کے بد سخت ترین گتھیوں کو سلجھا کر ایک باقاعدہ شے بنا سکتا ہے دماغ میں آلہ گویائی کا ہونا ایسا ہے جیسا کہ ذہن میں قوت گویائی، جس وقت انسان بولتا ہے تو کم و بیش اس کا کل دماغ اور کل ذہن مشغول ہوتا ہے۔ شکل نمبر ۴ (مرتبہ ۱) اس سے یہ بات نہایت اچھی طرح سے سمجھ میں آجائے گی کہ زبان کے استعمال کے وقت دماغ کے کون سے چار حصوں کو نہایت اہم تعلق ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی پوائنٹ اور مس کے مزید تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت نہیں حسی مرکروں کی اس قدر اچھی طرح سے تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ ذائقہ اور بو کے مرکز

متعلق یہ ہے کہ غالباً اسکا حرکی رقبہ سے ہے اور ممکن ہے ان تلفیفات سے ہو جو اسکے نیچے اور اسکے وسط کے مقابل واقع ہیں۔ درآئندہ لمسی متوجات اس رقبہ کے خلیا میں ریشوں کے ایک مجموعہ سے داخل ہوتے ہوئے۔ اور ان سے اخراج دوسرے ریشوں کے ذریعہ سے ہوتا ہوئے۔ لیکن تشریح کی ان باریکیوں کے متعلق ہم اب تک کچھ نہیں جانتے۔

حاصل اب ہم دیکھتے ہیں کہ مینرٹ اور جیکسن کا مسئلہ جس سے ہم نے صفحہ نمبر ۱۲۷ پر بحث کی تھی اسکی واقعات سے نہایت تشفی بخش طور پر ثابت ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ ترین مرکروں میں ایک تو ایسے نظامات ہیں جن سے ارشادات و حرکات کا احضار ہوتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جو پہلے نظامات کی فعلیت کو مناسب ترکیب دیتے ہیں۔ آلات حس سے جب درآئندہ متوجات دماغ میں آتے ہیں تو ان سے کوئی نظام

متہجج ہوتا ہے، اور یہ اوروں کو متہجج کر دیتا ہے۔ یہ ہائیکلہ آخر کار نیچے کی طرف کسی نہ کسی قسم کا اخراج ہوتا ہے اس بات کے پوری طرح سمجھ میں آ جانے کے بعد اس امر کے کوریافت کرنے کی بہت ہی کم گنجائش رہ جاتی ہے کہ آیا حرکتی رقبہ محض حرکت ہی کے لئے ہوتا ہے یا حسی امور بھی انجام دیتا ہے۔ جس حد تک موجبات قشر و لبغ میں دوڑتے ہیں، یہ کل کا کل حرکتی بھی ہوتا ہے اور حسی بھی۔ غالباً تمام موجبات کے ساتھ ان کے احساس وابستہ ہوتے ہیں، اور جلد یا بدیر حرکات



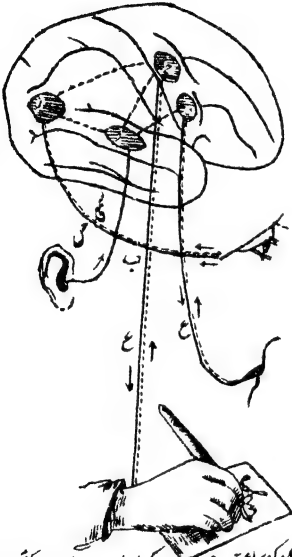
نقل نمبر ۳۰

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے ہر مرکز درآئندہ ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے ہر مرکز برآئندہ ہوتا ہے۔ نخاع کے حرکتی خلا یا تالک کے اندر یہ دونوں خصوصیات لازم و ملزوم چیزوں کی طرح سے موجود ہوتی ہیں۔ ماریک ایکسنر

اور پختہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک حرکی مرکز کے گرد اگر اس طرح سے شکاف دیا جائے
 کہ قشر دماغ سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے تو اس میں وہی خبریاں پیدا ہو جاتی
 ہیں جو اس کے بالکل علیحدہ کر دینے کی صورت میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے
 جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس کی حالت محض تخفیف کی سی ہے جس میں سے
 حرکت میں لانے والا توجہ (جو کتنا اور کہیں سے ہے) گزرتا ہے۔ شعور اس توجہ کے
 ساتھ ہوتا ہے اگر اس توجہ کا قضاوی طرف زور ہوتا ہے تو ان اشیاء کا جو نظر کرتی ہیں،
 اگر اس کا زور مدغی یعنی کفیتی کی جانب ہوتا ہے تو شعوران آوازوں کا ہوتا ہے
 جیسا کہ کوثر کرتی ہیں۔ اگر اس کا زور حسی رقبہ کی طرف ہوتا ہے تو ان چیزوں کا احساس
 ہوتا ہے جو انسان سے اس وقت مس کرتی ہیں یا جن کو وہ چھوتا ہے وغیرہ۔
 سائنس کی جو حالت اس وقت ہے یعنی علم نے جہاں تک ترقی کی ہے اس کا
 لحاظ رکھ کر تو ہم اسی قسم کا عام اور ایک حد تک مبہم ہی سا اصول قائم کر سکتے
 ہیں۔ کیونکہ غالباً آئندہ اجل کرانے کی توجہ دیدہ نہ ہوگی لیکن ظاہر ہے کہ اس سے
 اس امر کا بالکل پتہ نہیں چلتا کہ جس وقت کوئی خیال ہمارے ذہن میں ہوتا ہے،
 اس وقت دماغ میں کیا ہوتا ہے۔ اشیاء کے عام علاقے مثلاً ان کی - عینیت
 مشابہتیں، اختلافات یا خود شعور کی عام شکلیں مثلاً اس کا بے بسی و فشر ہونا، متوجہ و غیر
 متوجہ ہونا خوشگوار وغیرہ خوشگوار ہونا، یا مظاہر دلچسپی و انتخاب وغیرہ یہ تمام ایسے
 نتائج ہیں جن کا وجود بعض توجہات کے متلازم ہوتا ہے اور یہ توجہات وہ ہوتے
 ہیں جو ایک مرکز کا دوسرے مرکز سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ اس سے
 بھی زیادہ شاید ہی کوئی مبہم اصول ہو۔ علاوہ ان کے دماغ کے بعض حصے مثلاً
 نصوص جبہ کے زیر بن حصے اس میں کہیں جگہ نہیں پاتے۔ کتوں کے ان
 حصوں کو قمار کے دیکھا گیا، لیکن اس سے انہی حرکت یا حیثیت میں کسی قسم کا
 خلل واقع نہیں ہوا۔ بندروں پر بھی تجربہ کیا گیا، ان میں بھی نہ تو ان کے متہیج
 کرنے سے کوئی علامت ظاہر ہوئی اور نہ قطع کرنے سے۔ ہوریلے اور شیفر نے
 جو ایک بند سپر تجربہ کیا تو وہ دماغ کے ان حصوں کے قطع کرنے کے بعد بالکل
 معمولی حالت میں رہا۔ بلا چند ایسی کھلاریاں بھی گئیں جو وہ صحیح و سالم حالت میں

لکھا کرتا تھا۔

مختصر یہ کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی معلومات ان کی متلازم دماغی شرائط کی معلومات سے کہیں زیادہ ہیں۔ علم کے عناصر ذہن کی اگر اذرعے تال تحلیل نہ کی جاتی تو نظریہ آفینڈیا جو موجودہ عضویات کا سب سے پچھلے اور نیکینہ ہے ہرگز متاثر نہ ہو سکتا۔ اس لئے ہمارے اس مسئلہ کو جو ہم نے صفحہ ۷ پر بیان کیا تھا کہ ذہنی حالتیں قطعاً اور کلیۃً دماغی حالتوں کے تابع ہیں اب بھی محض مفروض ہی سمجھنا چاہئے۔ اس کے متعلق ہم ایک عام اعتقاد رکھ سکتے ہیں کہ اس کو صحیح ہونا چاہئے، لیکن یہ کیونکہ صحیح ہے اس امر میں ہم کو سچ تو یہ ہے کہ کوئی قرار واقعی بعینہ نہیں۔



توکل ذہن اور مرکز سماعت ہے۔ ایک مرکز نصارت ہے جہ مرکز تحریر ہے اور مرکز نظم و ضبط ہے

اس سے پہلے کہ ان حالتوں کا مطالعہ کیا جائے جو صحیح معنی میں شعوری حالتیں کہلاتی جاسکتی ہیں، میں دماغی عمل کے دو یا تین پہلوؤں پر ایک مطالعہ باب میں بحث کرتا ہوں۔ یہ پہلو ایک عام اہمیت رکھتے ہیں، اور ان کو ہماری تمام ذہنی حالتوں کی پیدائش میں دخل ہوتا ہے۔

باب ۹

عصبی عمل کی چند عام شرائط

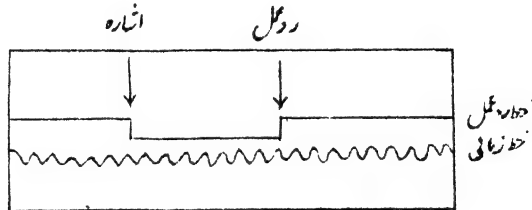
اخراج عصبی | لفظ اخراج اس کتاب میں کثرتاً لگایا گیا ہے اس لفظ کے استعمال کرنے پر مجبور بھی ہیں، کیونکہ جو تہوج دماغ سے عضلات اور دیگر داخلی اعضا کی طرف جاتا ہے اس کی روانی کو درآئندہ تہوج سے ممتاز کرنے کے لئے ہم لفظ اخراج سے بہت کوئی لفظ نہیں پاتے متعلم کو چاہئے کہ اس لفظ کو استعماری نہ خیال کرے۔ علم حرکت کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو حرکی خلیہ میں سے تہوج کا گذرنا بندوبست کے چھٹ جانے کا مشابہ ہوتا ہے خلیہ کا مادہ اندر کی طرف سے تنہا ہوا ہوتا ہے درآئندہ تہوج کثرات میں ایک طرح کی ہل چل ڈالتا ہے جس سے یہ تنہا کی حالت فسر و ہو جاتی ہے۔ ایطرح کا نسبتہ پائیدار توازن قائم ہو جاتا ہے اور خلیہ سے کچھ قوت خارج ہوتی ہے جو براہ اندہ تہوج کی ابتدا ہوتی ہے جب یہ تہوج عضلہ میں پہنچتا ہے تو وہاں کثرات میں اس سے ایسی ہی ہل چل ہوتی ہے جسکی بنا پر اثر اور بھی قوی ہو جاتا ہے بیلیوسی کی تحقیق ہے کہ انقباض عضلہ سے جو کام انجام پاتا ہے وہ اس سے ۲۰۰ گنا زیادہ ہوتا ہے، جو اس برقی یا کیمیائی تہوج سے ہوتا ہے جس سے اس کا عصب حرکی تہوج ہوا تھا جب مینڈک کی ٹانگ کے عضلہ کو پہلی بار براہ راست حرکی عصب کو متاثر کر کے منعقبض کراتے ہیں،

اور دوسری بار بطریق محکوس عصب حسی کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بطریق محکوس قوی تر موج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور انقباض نسبتاً زیادہ دیر میں ہوتا ہے لیکن اس طرح سے جب یہ ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کے انقباض سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شخاع کے خلا یا جن کے واسطے سے محکوس طور پر حرکت ہوتی ہے، ایک طرح کی مزاحمت کرتے ہیں جس پر غالب آنا موج کیلئے پہلے ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ایک بار جب یہ موج ان خلا یا پر غالب آجاتا ہے تو ان سے دوسری جانب نسبتاً شدید موج خارج ہوتا ہے۔ کیا یہ عمل چھوٹے پیمانہ پر بندوق کے چھوٹے کے مشابہ نہیں ہے۔

زمانہ رد عمل | انحراف کے ہونے میں جس قدر وقت صرف ہوتا ہے گذشتہ چند سال سے اس کی نہایت غور و خوض سے (اعتقادات کے ذریعہ سے) تحقیق ہو رہی ہے، اور اس امر کی کوشش کی جا رہی ہے کہ ہیج کے عمل اور عضلات کی حرکت میں جتنا زمانہ صرف ہوتا ہے اسکو صحیح طور پر دریافت کیا جائے۔ سب سے پہلے اس بارے میں سلیم ہولٹز نے پیش قدمی کی، اور مینڈلک کے سر میں عصب کے برائیدہ موج کی رفتار کو دریافت کیا اس میں جو طریقے اس نے استعمال کئے تھے وہ بہت ہی جلدی روات عمل پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائش کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب النثل چلی آتی ہے، کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل یقین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے سائنس نے اس رازہ سرشت کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرنگلین نے پہلے پہل علی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر نئے اور نسبتاً سرفلس کے دیوتاؤں کی حکومت کی خبر دیتا تھا۔ لیکن میں شروع ہی میں کہہ دیتا ہوں کہ سرعت فکر قطعاً گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی بصاف دریافت نہیں ہو سکا کہ حسی زمانے کی

پیشکش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض جہیوں کے عمل کے بعد ان کی ردوات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ ردعمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں یعنی حرکی وحسی غلایا میں وہ تناؤ پہلے ہی سے موجود مان لئے جاتے ہیں جس کو کم حالت انتظار ہی کہتے ہیں۔ ردعمل میں جتنا وقت صرف ہوتا اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا الفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہوتا ہے جس سے انحراف وقوع میں آ جاتا ہے) اسکی اب تک نہ تو عصبی نقطہ نظر سے تحقیق ہوئی اور نہ ذہنی نقطہ نظر سے۔

ان تمام تحقیقات میں طرقتی کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے۔ موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وقت پہا آلات پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے۔ اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے، جو ردعمل ہوتی ہے۔ اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود لکھ جاتا ہے۔ ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان ردعمل ہے وقت پہا آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک وقتوں سا چکر کرتا رہتا ہے، اس پر ایک کا غد منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں میں رکھ کر سیاہ کیا جاتا ہے۔ اس کا غد پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے



شکل نمبر ۴

جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط کھینچنا خود بخود بند ہو جاتا ہے اور ردعمل کے بعد

خود پھر بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی ظلم ہوتا ہے (اور یہ کسی دھتے کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا جو ایک معلوم شرح سے متحرک ہوتی ہے) یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط یعنی جاتا ہے۔ سلائی کے متحرک ہونے کی وجہ سے یہ خط لہر ہوتا ہے، اس کی ہر لہر سکیٹڈ کے ایک متعین حصہ کے سبب سے ہوتی ہے جو رطل والے خط میں اشارہ اور رطل کے مابین جو درز رہ جاتی، اس کا لہروں والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے شکل نمبر ۱۱ پہلے نشان خط رطل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے، دوسرے نشان بر رطل کے ہونے پر پھر شروع ہو جاتا اس پیمائش کے لئے بالعموم ہر کا وقت پانچ گھنٹہ استعمال ہوتا۔ سوئیاں ابتداء صفر پر ہوتی ہیں۔ اشارہ کے ہونے پر جس کے ساتھ ہی ایک برقی اثر ان پر بھی ہوتا ہے، یہ چلنے لگتی ہیں۔ اور رطل سے رک جاتی ہیں۔ ان کی حرکت کا زمانہ ایک سکیٹڈ تک ڈال پر سے معلوم ہو جاتا ہے۔

ساوہ روات عمل تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ زمان رطل ایک ہی شخص میں اس کی توجہ انتظار کی جہت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے اگر موضوع جو حرکت کی جانے والی ہے اس کی طرف تا یہ امکان خیال نہ کرے بلکہ اپنی توجہ کو اشارہ کے لینے پر صرف کرے تب تو زمان رطل طویل ہوتا ہے اگر وہ اپنی تمام توجہ محض عضلی رطل کی طرف صرف کرے تو یہ مدت کم ہوتی ہے ایجنے دنٹ کے عمل میں کام کرتے وقت اس واقعہ کا سب سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اس کا بیان ہے کہ خود میل زمان رطل عضلی تو بالا وسط ۳۳۱۳۔ ثانیہ اور جسی بالا وسط ۳۳۱۳۔ ثانیہ تھا۔ مگر اعتبارات عضلی طریقہ پر ہونے چاہئیں۔ کیونکہ اس طریقہ پر وقفہ کم از کم ہوتا ہے اور نتیجہ نسبت مستقل۔ بالعموم ہیچ اور رطل کے مابین ۱۱ اور ۱۲ سکیٹڈ کے مابین وقفہ ہوتا ہے۔ میرے خیال میں ان حالات میں رطل اضطرابی فعل ہوتا ہوگا۔ حرکت سے پہلے عضلات کو جو تیار کیا جاتا ہے اس کے معنی اخراجی راستوں کے اس حد تک مہیج ہو جانے کے ہیں، جو اخراج سے کچھ ہی کم حالت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ مرکوزوں میں عارضی طور پر ایک محکوس قوس بن جاتی ہے جس میں سے در آنندہ

تموج فی الفور خارج ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جب توجہ محض اشارہ کی طرف مبذول ہوتی ہے تو حرکی رقبہ اشارہ ہونے کے بعد ہی تہج ہو سکتے ہیں اس حالت میں رد عمل میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جب ہماری توجہ حرکت کی طرف ہوتی ہے یعنی جب ردات عمل عضلی طریقہ سے عمل میں آتے ہیں، ہم سے بعض اوقات غلط اشارہ پر حرکت ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ یہ اشارہ ہماری توقع کے مطابق ہو۔ اس صورت میں اشارہ کی حالت محض ایک شعلہ کی سی ہوتی ہے جو باروت کے فیتلہ میں لگ جاتا ہے اشارہ کے ہونیکے بعد غور و فکر مطلق نہیں ہوتا ہاتھ بلا کسی ارادہ کے مڑ جاتا ہے۔

لہذا یہ اختیارات کسی اعتبار سے بھی رفتار فکر کی پیمائش نہیں ہیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انھیں مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ ان کو مختلف طریق پر پیچیدہ بنایا جاسکتا ہے۔ اول تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح طور پر تصور نہ ہو جائے رد عمل نہ کرے (یہی دنٹ کا زمان امتیاز زمان ایٹلاف ہے) جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے اس وقت رد عمل کیا جائے۔ اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ یہ ایک کے لئے رد عمل پیدا ہو، اور موضوع کو اس کا علم نہ ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں رد عمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگا اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہوگا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہوگا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمان رد عمل پر ان تمام محب کیوں کا اضافہ کر لیا جاسکتا ہے، اور نقطہ آغاز وہی ہے، اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر ایک مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے۔

زمان رد عمل فرد اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڑھے اور غیر متدن اشخاص میں یہ مدت طویل ہوتی ہے جبکہ چنانچہ ایک سن کا مشاہدہ ہے کہ ایک بڑھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگتا تھا، بچوں میں بھی یہ مدت طویل ہوتی ہے رد عمل ہر زین تقریباً نصف سیکنڈ)

مشق سے یہ مدت کم ہو سکتی ہے اور ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا، اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔
مذکورہ بالا بلے کا زمانہ رد عمل بہت مشق کے بعد ۱۸۷۶ء۔ رہ گیا تھا۔
شکمان سے یہ زمانہ طویل ہوتا ہے اور توجہ اس کو کم کرتی ہے۔ اشارہ
کی نوعیت اس کو متغیر کر سکتی ہے۔ ذیل میں وہ اوسط درجہ کرتا ہوں جن
تک بعض مشاہدہ کرنے والے پہنچے ہیں۔

ہریج	ہیکل	ایکسٹر	ونسٹ
۰.۱۴۹	۰.۱۵۰.۵	۰.۱۸۲۶.۰	۰.۱۶۷
۰.۲۰۰	۰.۲۳۲۶	۰.۱۵۰.۶	۰.۲۲۲
۰.۱۸۲	۰.۱۵۲۶	۰.۱۳۳۷	۰.۲۱۳

اس فہرست کے دیکھنے سے یہ معلوم ہو گا کہ بصرفہ کی نسبت آواز
پر جلد رد عمل ہوتا ہے ذائقہ اور پورے جسم سے بھی دیر میں رد عمل ہوتا ہے۔
شدت بھی اہم شے ہے جس قدر بھیج شدہ ہوتا ہے اسی قدر رد عمل میں کم مدت
لگتی ہے۔ ہر ذین نے ایک ہی شخص کے پیر کی انگلی پر جو مردہ کھال کی گرہ ہوتی ہے
اسکی اور ہاتھ کی جلد کے رزات عمل کا مقابلہ کیا۔ دونوں مقامات کو ایک
ساتھ تسبیح کیا گیا۔ اور موضوع نے ایک ہی ساتھ ہاتھ اور پیر دونوں سے رد عمل
کی کوشش کی۔ لیکن اس صورت میں پاؤں سے ہمیشہ رد عمل جلد ہوتا تھا۔ جب
گرہ کے بجائے پاؤں کی اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہاتھ سے رد عمل پہلے ہوا انشی
استیاء کے اثر سے زمانہ رد عمل طویل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت
میں بہت کچھ مقدار خوراک پر مبنی ہوتا ہے۔

بیچیدہ رزات عمل
یہ اس وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں جب رد عمل کے
ساتھ کسی قسم کا عقلی اور ذہنی عمل ہوتا ہے۔ ان کے بیان
کرنے کا صحیح محل تو وہ ہوتا جہاں اور عقلی اعمال کا ذکر کیا جاتا، لیکن بعض لوگ
ان تمام پیمائشوں کو بلا لحاظ سیاق، ایک جگہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے
ان حضرات کا خیال کر کے میں بیچیدہ رزات عمل کو ہمیں بیان کئے دیتا ہوں

ظاہر ہے کہ جب رد عمل سے پہلے ہم سوچیں گے تو زمان رد عمل کا کوئی خاص طور پر یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا انحصار ہمارے سوچنے پر ہو گا نہ معلوم ہم کو سوچنے میں کتنی دیر لگے۔ ایسی صورت میں ہم صرف بعض متعین اور نہایت ہی سادہ عقلی اعمال کی کم از کم مدتوں کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اس لئے امتیاز میں جتنا وقفہ لگتا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے اعتبارات کے لئے ہیں ورنہ اسکو مخصوص مدت کہتا ہے۔ اس نے ان لوگوں سے (جسکے سادہ رد عمل کا زمانہ پہلے معلوم ہو چکا تھا) یہ کہا حرکت (جو ہمیشہ ایک ہی طرح کی ہوتی تھی) اس وقت کہ جب کہ تمہیں اس امر کا علم ہو جائے کہ دو یا زیادہ اشاروں میں سے تم کو کونسا اشارہ ملے۔ ان میں اور سادہ ردات عمل میں (جن میں صرف ایک اشارہ کیا جاتا ہے اور وہ بھی موضوع کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے) جو کچھ فرق دریافت ہوا اس کے متعلق ورنٹ یہ کہتا ہے کہ یہ وہ زمانہ ہے جو امتیاز کرنے میں صرف ہوتا ہے جب دو اشاروں کے بجائے چار اشارے بلا تعین و ترتیب استعمال کئے جاتے ہیں تو یہ زمانہ نسبتاً طویل ہوتا ہے۔ دو اشاروں کی صورت میں (جب کہ اشارہ اتنا ہوتا تھا کہ کوئی سیاہ یا سفید شے وقفہ موضوع کے سامنے کر دی جاتی تھی) تین مشاہدوں کی اوسط مدت مندرجہ ذیل ہے۔

سیکٹ سیکٹ سیکٹ

۶۰.۵۰ ۶۰.۴۷ ۶۰.۴۹
چار اشاروں کی صورت میں انھیں تینوں حضرات کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں۔ اس باریاہ و سفید کے ساتھ سبز و سرخ روشنی کا اضافہ کر دیا گیا تھا۔

۶۰.۴۳ ۶۰.۳۲ ۶۰.۱۵۷
پرو فیسر کیٹل نے جو اس طریق پر تجربہ کیا تو وہ کوئی نتیجہ مرتب نہ کر سکے۔ اس لئے انھوں نے ان نتائج کو اختیار کیا ہے جو ورنٹ سے قبل کے مشاہدوں نے مرتب کئے تھے اور جن کو ورنٹ نے رد کر دیا تھا۔ اس طریق کو ورنٹ سادہ طریق انتخاب کہتا ہے کیونکہ موضوع اشارہ کا انتظار کرتا ہے۔ اور اگر یہ اشارہ ایک خاص قسم کا ہوتا ہے تو تب تو حرکت کرتا ہے۔ ورنہ نہیں کرتا۔ اس طرح رد عمل امتیاز کے بعد

مبتدا ہے۔ حرکتیں اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہ بھیجی جائیگا جب تک کہ موضوع کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ کونسا اشارہ ہے۔ اس طریق پر پروفیسر کیٹل نے خود کو موضوع بنایا ایک بار سفید اشارہ ہوتا تھا اور دوسری بار کسی قسم کا اشارہ نہ ہوتا تھا اور مشاہدہ کرنے والوں کے نزدیک سفید اشارہ اور اس کے عدم میں تمیز کرنے میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے۔

۶۰۳۰ اور ۶۰۵۰
اور اسی طرح سے ایک رنگ کو دوسرے سے تمیز کرنے میں

۶۰۱۰ اور ۶۰۱۱
اور کسی ایک رنگ کو دس اور رنگوں سے تمیز کرنے میں

۶۰۱۰۵ اور ۶۰۱۱۰
اور معملی انگریزی چھاپے کے حروف میں حرف A کو حرف Z سے تمیز کرنے میں۔

۶۰۱۳۲ اور ۶۰۱۳۶
کسی ایک حرف کو بقیہ حروف تہجی میں پہچاننے کے لئے (اس وقت حرکت نہیں کی گئی جب تک وہ حرف سامنے نہیں آگیا۔

۶۰۱۱۹ اور ۶۰۱۱۶
اور کسی ایک لفظ کو باقی پچیس الفاظ سے تمیز کرنے کے لئے۔

۶۰۱۱۸ اور ۶۰۱۱۶
تک لگے ہیں۔ اس صورت میں فرق کا دار مدار زیادہ تر الفاظ کے طول اور جس زبان کے الفاظ ہوں اس سے واقفیت پر ہے۔

پروفیسر کیٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں الفاظ کے پہچاننے میں حروف کے پہچاننے سے کچھ ہی زیادہ دیر لگتی ہے۔ لہذا ہم لفظ کے حروف میں علیحدہ علیحدہ تمیز نہیں کرتے، بلکہ اس کو یہ حیثیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ چنانچہ بچوں کو پڑھاتے وقت یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

ان کے نزدیک مختلف حروف پہچاننے میں بھی کم و بیش دیر لگتی ہے،

بالخصوص حرف ع تو بہت ہی دیر میں پہچانا جاتا ہے۔

ایک تصور کو دوسرے تصور کے ساتھ ایٹلاف پانے میں جتنی دیر لگتی ہے اس کا بھی حساب کیا گیا ہے۔ لیکن نے بہت ہی سادہ آلات کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ کسی غیر متوقع لفظ کے نظر آ جانے کے بعد تقریباً ۱/۴ سیکنڈ میں اس کا ایٹلافی تصور بیدار ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے اعتبارات کے معین میں اشارہ منفرد ہونے کے الفاظ کو قرار دیا گیا تھا، اور ایک شخص کو باواز بلند کہتا تھا۔ جونہی کہ لفظ کی آواز سے ایٹلافی تصور پیدا ہوا موضوع نے ایک کجی دبا دی لفظ اور دو عمل دونوں کا وقت وقت پیمائے کے ذریعہ سے لکھ لیا جاتا ہے اور مجموعی طور پر ان دونوں کے مابین حسب ذیل وقفے ثابت ہیں۔ جو چار مشاہدین کے ہیں۔

۱۶.۳۷ - ۱۶.۵۲ - ۱۷.۸۹۶ - ۱۸.۰۹ سیکنڈ لیکن سادہ رد عمل کا زمانہ اور وہ مدت جو محض لفظ کے پہچانے (جس کو ونٹ زمان ادراک کہتا ہے) میں صرف ہوتی ہے مہیا کر لینی چاہیے۔ اس طرح سے ٹھیک وہ وقفہ نکال لیا جو ایٹلافی تصور کے پیدا ہونے میں لگتا ہے۔ اول الذکر دو دفعوں کا عالمی رد عمل معین کر کے منفی کیا گیا۔ ان دونوں کا فرق جس کو ونٹ زمان ایٹلاف کہتا ہے انھیں چار اشخاص میں بالترتیب ۱۶.۷۱ ۱۶.۷۳ ۱۶.۷۵ ۱۶.۷۷

سیکنڈ تھا۔ سب سے آخری مدت کے زیادہ ہونے کا یہ سبب ہے کہ جس شخص پر تجربہ کیا گیا وہ امریکن تھا۔ اس سے قدرتی طور پر اہل زبان کی نسبت اس کے ذہن میں جرمنی الفاظ کے ایٹلافات دیر میں پیدا ہوتے ہوں گے۔ سب سے کم وقفہ ایٹلافی اس صورت میں منکشف ہوا جب کہ جرمنی زبان کے لفظ ”اسٹرم“ (تیز ہوا) نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو انگریزی زبان کے لفظ ”ونڈ“ (تیز ہوا) کی طرف اہم سہ سیکنڈ میں منتقل کر دیا۔ پروفیسر کیل نے حروف کی صورت اور ناموں کے مابین جو ایٹلافی وقفہ ہوتا ہے اس کے متعلق چند دلچسپ تجربات کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ”میں نے کھونٹے والے لٹوپر کے حروف چکا دئے۔ اور اپنے سامنے ایک اوٹ رکھی جس میں ایک سورخ تھا۔

اشیاء کے رنگ اور تصویروں کے دیکھنے اور ان کے زبان سے بتانے میں جتنی مدت صرف ہوتی ہے اس کا تعین بھی اسی طریق پر کیا گیا۔ رنگوں اور تصویروں کے لیے تقریباً ایک ہی (۱/۲ سیکنڈ سے کچھ زیادہ) مدت صرف ہوتی ہے۔ اور یہ تقریباً الفاظ و حروف سے دگنی ہوتی ہے۔ اور تجربات جو میں نے کئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا تصویر کے پہچانے میں تو الفاظ و حروف کی نسبت کم مدت صرف ہوتی ہے لیکن زبان سے اسکا نام لینے میں زیادہ دقت صرف ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ و حروف کی حالت میں تصور اور زام کے مابین اس کثرت سے اتلاٹ ہوا ہے کہ نام لینے کا عمل خود بخود ہو جاتا ہے۔ رنگوں اور تصویروں کی حالت میں ہم کو ارادی کوشش سے نام کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔

ڈاکٹر رومنز نے چند ایسے اشخاص کا جو بہت بڑھنے کے عادی تھے باہم پڑھنے کی رفتار میں مقابلہ کیا۔ اس میں حیرت ناک اختلافات منکشف ہوئے ہیں یعنی ان میں ۴۰:۱ تک کا فرق معلوم ہوا۔ بالفاظ دیگر ایک شخص دوسرے سے چار گنا تیز پڑھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ کبھی معلوم ہوا کہ آہستہ پڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس جب تمام تر کوشش سمجھنے اور یاد کرنے پر صرف کی جاتی ہے تو تیز پڑھنے والے سست پڑھنے والوں کی نسبت جو کچھ پڑھتے ہیں اسکو بہت طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ میرا تجربہ ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ تیز پڑھتا ہے وہی سب سے زیادہ سمجھ کر یاد بھی رکھ سکتا ہے۔ اسکے بعد ڈاکٹر رومنز کہتے ہیں کہ سرعت اور داک (جس کا اس طرح سے تجربہ کیا گیا ہے) اور ذہنی فعالیت میں جس کا امتحان ذہنی کام کے عام نتائج سے ہوتا ہے) کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ میں نے سائنس ادبیات کے بعض مشہور علماء پر تجربہ کیا اور ان سب کو میں نے سست خواں پایا ہے۔

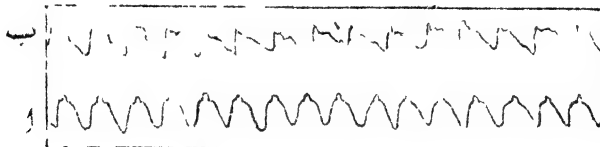
مستند توجہ کو بھی زمان و عمل کے تعین میں بہت بڑا دخل ہے اگر کوئی شخص پہلے سے ہم کو پریشان کر رہی ہو یا دورانِ تجربہ میں پریشان کر دے تو اس سے مدت نسبتاً طویل ہو جاتی ہے۔

بھجوں کا جمع ہونا اکل عصبی مرکبوں کا یہ عام قانون ہے کہ جنہیں بجائے خود عصبی مرکز کو متوجع کرنے اور اخراج عصبی کے عمل میں لانے کیلئے ناکافی ہوگا، اگر وہ ایک یا دو ایسے بھجوں کے ساتھ عمل کرے (جو خود بھی اسی طرح سے ناکافی ہوں)، تو اخراج کا وقوع میں آ جانا ممکن ہوتا ہے۔ اسکے سمجھنے کا قدرتی طریقہ یہی ہے کہ دباؤ جمع ہو جاتے ہیں۔ جو آخر کار عصبی مزاحمت پر غالب آ جاتے ہیں ان میں سے پہلے سے داخلی ہیجان اور حسیت پیدا ہوتی ہے۔ اور آخری کی مثال اس تنکے کی سی ہوتی ہے جو اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے۔

اس کا ثبوت بہت سے عضویاتی اختبارات سے ملتا ہے۔ جس کی تفصیل یہاں درج نہیں کی جاسکتی لیکن عمل کے بارے میں ہم اصول جمع ہجرات کو اپنی روزمرہ کی ضروریات میں استعمال کرنے رہتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جائے اور کوئی تدبیر اس کے چلانے میں کارگر نہ ہو تو سب تدابیر ریلکھت ہی استعمال کی جاتی ہیں۔ کوچوان باگ ڈور اور آواز سے کام لیتا ہے ایک شخص برابر سے اسکے سر کو کھینچتا ہے، دوسرا اسکے پیچھے ہنٹر مارتا ہے کچھ لوگ گاڑی دھکیلے ہیں تو اس کی ضد بالعموم ختم ہو جاتی ہے۔ اور وہ ہنسی خوشی اپنی راہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کوئی بھولا ہوا نام یا واقعہ یاد کرنا چاہتے ہیں تو تمام ممکنہ نشانات کی طرف خیال دوڑاتے ہیں۔ تاکہ ان کا متحدہ عمل اس شے کو یاد دلادے جس کو ان میں سے اکیلا کوئی یاد نہیں دلا سکتا۔ مردہ شکار کا شکاری جانور تعاقب نہیں کرتا۔ لیکن اگر اس میں حرکت بھی محسوس ہوتی ہے تو پھر وہ فوراً تعاقب کرتا ہے۔ برومک کا مشاہدہ ہے کہ بغیر زماغ کی مرغیاں جو انکھوں کے سامنے پڑے ہوئے دانوں کو بھی نہ چابک سکتی تھیں، اس وقت چمکنے لگیں جب دانے زمین پر اتنے زور کے ساتھ پھینکے گئے کہ ان کے گرنے کا شور مچا۔ ڈاکٹر ایلن تنھا سن نے کچھ مرغی کے بچے درسی پر نکلوائے ان کو چند روز تک درسی ہی پر رکھا۔ درسی پر چوچ رکھنے کا رجحان مطلق ظاہر نہ ہوا۔۔۔۔۔ لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس پر کچھ تجربہ کر دیا۔۔۔۔۔ تو مرغی کے بچوں نے فوراً حرکات شروع کر دیں۔۔۔۔۔ اجنبی شخص اوداری کی دونوں کتوں میں خوف اور بے اعتباری کے خیالات

پیدا کرتی (اور اسی وجہ سے انسانوں میں بھی یہ چیزیں خوف کا باعث بنتی ہیں) ممکن ہے کہ ان دونوں سے کوئی سائیک سبب خارجی علامات کے متبع کرنے میں کامیاب نہ ہو۔ لیکن جب دونوں مل جاتے ہیں یعنی جب اجنبی شخص اندھیرے میں ملتا ہے تو کشمکش بھونکتا ہے۔ خواجہ والے جمع جیسات کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ یہ بٹرک پر ایک لائن میں اپنے خواجے لیکر بیٹھتے ہیں اور رگ اکثر آخری سے خریدتا ہے۔ ایک شے بار بار اس کی نظر پڑتی ہے۔ اس تکرار کی بنا پر جس شے کو اس نے پہلے سے نہ لیا تھا آخری سے لے ہی لیتا ہے۔

دماغ کی دومی درجہ دماغ کے ہر حصے میں یہ بات ہے کہ جب اسکو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور نفس میں براثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگر جسم کی رقبہ زیادہ ذمگی اٹھس ہوتے ہیں لیکن ان کے علاوہ بھی اور تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ ہوتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آتی ہے میسولنے اپنے آئینہ خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے۔ اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔



نسل نمبرہ منہی حالت و دماغ کی مکوں کی حالت میں ب دماغ کی عمل کی حالت میں (از موص)

خفیف ترین جذبہ بھی بازوؤں کے کھینچنے کا موجب ہوتا ہے اچانچہ پر فوسر لٹوگ کے عمل میں داخل ہونے سے بازو کھینچ گئے۔ خود دماغ بہت ہی دغائی محسوس ہے۔ یہ بالکل اسفنج کی طرح خون سے پر ہوتا۔ میو کے ایک اور اختیار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب ہاتھوں کی طرف خون کم جاتا ہے تو دماغ

کی طرف زیادہ جاتا ہے۔ موضوع کو ایسی چیز پر لٹا یا گیا جسکا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی طرف جھک جاتی۔ اور اگر ٹانگوں کی طرف ذرا بھی اضافہ ہوتا یہ اس طرف جھک جاتی تھیں وقت موضوع میں کوئی ذہنی عمل واقع ہوتا اس کے سر کی طرف کا سر اجسم میں خون کی تقسیم ہونے کی بنا پر جھک جاتا تھا۔ لیکن ذہنی فعلیت کی وقت دماغ کی طرف خون کے زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسو کے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان مین انتخاب میں کیے ہیں جن کی کھوپری کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی، اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ مالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن سے اس نے نبض دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھینچ کر مطالعہ کیا ہے۔ جس وقت موضوع سے مخاطب کیا جاتا تھا۔ واجب وہ غامض طور پر سوچتا تھا تو اس کے مجسمہ کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا تھا۔ مثلاً زبانی حساب کا کوئی سوال کرتے وقت میسو اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو مقدار خون جو دماغ میں موجود ہوتی ہے اس میں فوراً تغیر واقع ہوتا ہے۔ ایک بار ایک صورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی نبض کی تحقیق کرتے وقت میسو نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعہ بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس وقت میرے ایک کھوپری کی نظر پڑ گئی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے مجھ میں ایک خفیف سے جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔

دماغی حرارت دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مقامی حرارت خارج ہوتی ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس یو مبارڈ نے ۱۸۷۷ء میں کام کیا ہے۔ نہایت ہی عمدہ قسم کے تھرماسٹرک اور برقی آلوں کو سر کی جلد سے لگا کر انھوں نے معلوم کیا کہ۔ انسان جس قسم کا بھی ذہنی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستہ کی ساتھ یا آواز

اور ان کے علاوہ خاص طور پر جنہی حیوانات مثلاً خوت حصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ جو شاید ونا درہی ایک درجہ فریڈینٹ سے زیادہ ہوتی ہے۔
 فصل ۱۸ شغف صاحب نے اسی موضوع کو لیا۔ اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کر دیں جب ان کو ان سوئیوں کی عادت ہو گئی تو اب انھوں نے ان جانوروں کا مختلف حصوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کر دیا مثلاً لمسی بصری و سمعی وغیرہ۔ انھوں نے دیکھا کہ ان حصوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت سی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے کتابے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اسکی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا، لیکن جب کاغذ پر ایک گوشت کی بوٹی چپکا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا۔ اور دیگر اختبارات سے شغف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انھوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اسی قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا کہ جس قسم کی بھی حس پیدا کی جائے وہ لوں نصف کروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے ڈاکٹر ایمیدون نے نہایت پر اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی عقلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے چند نہایت عمدہ علمی مقیاس الحرارة سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور و قوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبہ عمدہ نقطہ ماسکہ رکھتے ہیں، اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فریڈینٹ سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبہ ان مرکوزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن کو فیروز اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر ان حرکات سے منسوب کیا ہے، صرف یہ کھوپڑی کا زیادہ حصہ ٹھہرنے میں۔
 فاسفورس اور شعور اس موضوع پر عموماً اس قدر نفویات مشہور ہیں کہ اگر میں بھی اس جگہ اختصار کے ساتھ اس پر اپنے خیالات کا اظہار کر دوں

تو قابل گرفت نہ ہوں گا۔ مسئلہ میں جب کہ اس موضوع پر عام جوش پھیلا ہوا تھا تو جہنی کے مادہ پرستوں کی عام آواز (Ohne phosphor kein Gendanke) تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا، کہ اور تمام کیسا وہی اجزا میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کر لیا جائے یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہو گا کہ بغیر یانی کے فکر نہیں ہو سکتا یا بغیر سوڈیم کلورائیڈ کے فکر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر دماغ ایک تخت خشک ہو جائے یا اس میں NaCl نہ رہے تو جی شعور اسی طرح سے باطل ہو جائے گا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے امریکہ میں فاسفورس کے مخالف نے پروغیہ لیل ایکسین کے اس مقولہ (اب نہیں معلوم کہ صحیح طور پر بیان کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ مچھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب مشکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے متحقق کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بد قسمتی سے یہ کام براہ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے یہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی غیر متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوش خون کی حالت میں معمول سے کم فاسفورس پیشاب کی راد سے خارج ہوتا ہے۔ غنیمت کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی انجھال کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں کہ فاسفورس کا ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار

اور دیگر ادویہ کی کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی ہے۔ لیکن جسم میں اندر
یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ انہیں یہ مفید بھی بہت
ہی کم لوگوں کو ہوتا ہے۔
جو فلاسفہ فاسفورس کے تعلق کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو
رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح سے گردوں میں پیشاب ہوتا ہے
یا جگر میں صفرا ہوتا ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ یہ تمثیل بالکل غلط
ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کاسٹرن، کیڑیں،
زرمغین، جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی جن
درحقیقت خارج ہوتی ہیں جس حد تک ان کا ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ بغیر عقلی
کو عدد دے رہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں ہے جس
کا کسی طرح سے بھی اس چشمہ فکر سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات
کے ساتھ ہوتا ہے۔

باب

عادت

اسکی اہمیت | عام عصبی عمل کی ایک ایسی صورت بنوڑا جاتی ہے جو بذات خود نفسیات کیلئے ایک علیحدہ باب کا موضوع ہونے کی مستحق ہے۔ اس سے میری مراد عصبی مرکوزوں اور بالخصوص نصف کروں کا وہ رجحان ہے جس سے عادتیں پیدا ہوتی ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے عادت کی پیدائش ماسوا اس کے کچھ نہیں کہ دماغ میں عصبی اخراج کی ایک نئی نالی بنجاتی ہے جس سے بعض اقسام کے عصبی تنوع گزر رہے پر مائل ہوتے ہیں یہ اس باب کا موضوع ہے۔ آئندہ چل کر جن ابواب میں زیادہ تر نفسیاتی بحث ہوگی وہاں معلوم ہوگا کہ ستلاف تصورات اور اک حافظہ استدلال تعلیم ارادہ اور اس قسم کے اعمال اس طریق پر اچھی طرح سے سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو ان نالیوں کے نتائج خیال کیا جائے۔

عادت کی بنیاد | عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبعی خواص کی طبعی بنیاد۔ غرض منوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف غیر متغیر اور دائمی عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف قسمیں اپنے اعمال و رعات میں عمل کرتی ہیں۔ مگر عالم حیات میں عادات اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں۔ جتنی کہ سبکدستی بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص میں واقعات کے لحاظ سے جبلتوں میں تغیر ہو جاتا ہے۔
 سالماتی نقطہ کے اصول سے تو مادہ کے ایک ایک ذرہ کی عادتیں غیر تغیر ہوتی ہیں۔
 کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار
 کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اور خارجی
 قوت یا اندرونی تناؤ سے۔ لہذا میں ہیئت ایک دوسری شکل اختیار
 کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا
 منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری
 نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور کھڑائی بھی ہو سکتی ہے۔
 جس طرح نوہے کی سلاخ بعض خارجی اسباب کی بنا پر تھنا طبعی یا بر اثر آتش گرم
 ہو جاتی ہے۔ پلستر جم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبتاً سست ہوتی ہیں
 ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مائع آتا ہے اس رکاوٹ
 کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن یہ کچھ تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے
 سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی مجموعہ اس ہیئت میں اس
 کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیری
 کے یہی معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر
 تو ہو جاتی ہے مگر۔ البتہ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر
 نہیں ہوتی۔ ایسی شے نسبتاً پائیدار حالت میں ایک نئی قسم کا مجموعہ
 عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی
 شکل پذیری کی قوت بہت ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم بالائے مندرجہ
 ذیل کو بطور اپنے مقدمہ اول کے قائم کئے دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں منظر
 عادات عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے۔ جس کے یہ اجسام
 بنے ہوئے ہیں۔

اس لئے نقطہ عادات طبیعیات کا ایک باب ہے۔ نہ کہ خصوصاً
 و نفسیات کا۔ مال کے تمام عمدہ مصنف اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادات
 درحقیقت ایک طبعی قانون ہے۔ وہ اکسابی عادات کے مائل غیر ذی روح

بادہ کی عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ مسدلیوں (سی) مونٹ لکھتے ہیں کہ اس امر سے ہر شخص واقف ہو گا کہ کپڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہو جاتا ہے۔ اسکے ریشوں میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ تغیر اس شے کی ایک نئی عادت ہوتی ہے جسے قفل کچھ دنوں استعمال ہونے کے بعد اچھی طرح سے پھرتا ہے۔ ابتداً اس کی ساخت کی بعض ناہمواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کر نیکی ضرورت پڑتی ہے۔ ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی منظر عادت ہے۔ مٹھے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں ہوتی یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیاء کے ارتساعات اپنے لئے روز بروز زیادہ مناسب راستہ بناتے جاتے ہیں۔ اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب اسی قسم کے خارجی ہیجان ہوتے ہیں تو انہیں جیانی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے۔ یہ کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت چھلکن جلن سردی و گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہو گا جس پہنچے میں ایک دفعہ موج آگئی ہو، جو پہنچا ایک دفعہ اتر گیا ہو اس میں موج آ جانے اور اس کے اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر وجع مفاصل یا نقرس کا دورہ پڑ چکا ہے۔ یا جو انقبی پر دے زکام کا مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حمل ہو گا ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ حتیٰ کے علالت صحت کی مستقل طور پر رکھ لیتی ہے۔ خوب نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں صریح اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر دوا کے زور سے چند طے روک دیئے جاتے ہیں تو پھر قوتیں عود کر آتی ہیں۔ اور اعضا بدستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی۔ وجع اعصاب تشنج بے خوابی وغیرہ اس کی امثلہ ہیں۔ عادات کی نسبت ظاہر امتداد کو نو۔ دیکھو کہ جو لوگ غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں۔ یا جنہیں محض غصے کا شکار یا چڑچڑاہٹ کی عادت ہوتی ہے ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقہ علاج کس قدر مفید ثابت ہوتا ہے۔

ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر علامات کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں، جو ایک بار غلط راستہ پر لگا دئے گئے تھے۔

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں تو یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے دماغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکانیکی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا۔ ان قوتوں میں سے کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اعضاء متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ دوسرے باب کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں۔ اول تو خون کے ذریعہ سے دوسرے عصبی سروں کے ذریعہ سے قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سروں کے تحت موج ہی ہوتے ہیں۔ جب موج ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے اب جو کچھ یہ موج کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے موجات اگر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ مادہ اور تمام عصبی واقعات کی طرح سے مثلاً گننانے یا حیویوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت میکانیکی طور پر اضطراری اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اور اگر تشریحاً اس کی تہ کی جستجو کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئے گی۔ سچیدہ ترین عادتیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چل کر زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کریں گے اسی لفظ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطرابی راستوں کی بنا پر عصبی مرکوزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر نظم ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو بتدریج مسلسل طور پر تھپیج کر دیتا ہے۔ یعنی ایک عضلی انقباض سے جو اقسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے تھپیج بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ

آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔
یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے
ہیں ممکن ہے وہ بھی سچان مادہ کے تغیرات کی نسبت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ
زندہ مادہ سے مسلسل طاقت پہنچتی رہتی ہے۔ بعض اوقات وہ جسم کی اصل
ساخت کو قوت پہنچانے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے
ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو لچرہ دیر کے بعد ہم تحک
جاتے ہیں اور اس وقت اس شق کو جاری نہیں کر سکتے لیکن ایک یا دو دن
کے آرام کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں جو اس کام کے کرنے کی
قوت پیدا ہو جاتی ہے بعض اوقات وہ خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔
میں نے اس کا نہی تان کے سینے میں اکثر تجربہ کیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن
مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرا سروسپی میں اور برف پر چلنا کمری میں سیکھتے ہیں۔
عادت کے لئے اول تو عادت ہماری حرکات کو سادہ و صحیح اور مکان کو کم
عملی اثرات کر دیتی ہے انسان ان امور کے انجام دینے سے جن کے
انجام دینے کا اس کے عصبی مرکوزوں میں پہلے سے انتظام
ہوتا ہے بہت زیادہ امور کے انجام کا رجحان رکھتا ہے۔ اور حیوانوں کے
اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ
ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ شائقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان
کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عقلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو
اس کی حالت نہایت ہی افسوسناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے لکھتا ہے۔
اگر ایک فعل چند بار کیئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا، اور
اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف سے مان کرنا پڑتا تو ظاہر
ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے۔ اور کسی قسم کی
ترقی عمل میں نہ آتی ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مشغول
رہتا۔ اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت و توجہ صرف
ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار

ہوتا جتنا کہ بچے کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اپنی ان کوششوں سے بالکل تھک کے چور ہو جایا کرتا۔ خیال کرو کہ بچے کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا۔ اور پھر دیکھو کہ اب وہ کس قدر سہولت کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ کیونکہ جہاں ثانوی از خود ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی تکیاں کے ہو جاتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے عضوی اور جمعی اضطرابی حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت ہی جلد تھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغزیں حافظہ نہ ہو تو یہ محض نفسی قسم کا حرام مغز ہوگا انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔

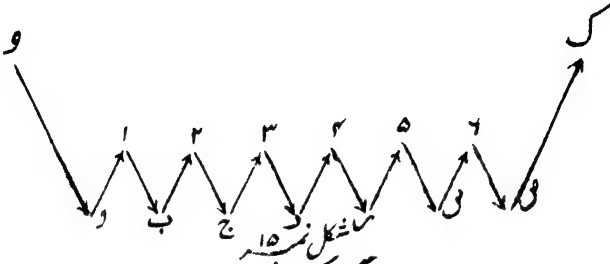
دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ (جو افعال) کیلئے ضروری ہوتی

ہے، کم ہو جاتی ہے۔ اسکو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام۔ کہہ کر۔ نہ سے اب جج درس ص بھی حوادث کی تدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اسکے واقعہ ہوتے ہی اس طور سے خود بخود سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے۔ کہ گویا ایک زنجیر میں بندے ہوں۔ جب ہم چلنا بگھوڑے کی سواری تیرنا۔ برت پر چلنا بگھنا یا زونیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہر لمحہ ہم کو پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہو جاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری ولعی علامت سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ شکاری پرندہ کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے وہ نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر جیتا ہے۔ حریف کی تلوار یا خفیف سی چٹک ہوئی اور شیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی

بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پریوں ہی ایک نظر ٹپڑی اور پسپا نو
 بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے ہی ہمیں
 ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کہتے ہیں بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی
 ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی
 صدری اتارنے کے بعد کبھی گڑبڑی کو کوکنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست
 کے دروازے پر پہنچ کر حبیب سے گنجی نہ نکال لی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق
 سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے کے لئے جاتے ہیں۔
 لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے؟ پہلی
 چند حرکات کے بعد روزانہ ہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روز مرہ کی چیزیں
 عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ لیکن ان
 امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکوزوں کو بہت ہی کم خبر ہوتی ہے۔ کیا ایک
 کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوڑہ کونسا پانچو وہ پہلے پہنتا ہے۔
 اسکو پہلے ذہن میں اس فعل کا اعدادہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت
 ہوتا ہے۔ فعل ہو جاتا ہے ہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے۔ دروازے کا
 کونسا پٹ پہلے کھلتا ہے یا دروازہ کس طرف کو کھلتا ہے۔ میں ان سوالات
 کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی
 نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے
 صاف کرتا ہے یا یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اسکی ترتیب
 پہلے سے متعین ہوتی ہے۔

ان نتائج کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔
 عادی فعل میں جو خشنے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے
 ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم
 ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جو فعل ارادی
 ہوتا ہے اس رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک
 و ارادہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادی عمل میں محض حس رہبری کیلئے کافی ہوتی

اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ لطیفات مقابلہ آزاد رہتے ہیں یا اسکی مند بخذیل
شکل سے وضاحت ہو جائے گی۔



یہ فرض کرو کہ اب ج درس ص عضلی انقباضات
کے ایک مادنی سلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو ۱- ۲- ۳- ۴- ۵- ۶- ان حصوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علیحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج
ہونے سے ہوتی ہیں۔ جس بالعموم ان حصوں میں ہوں گی جو حرکت کر چکے
لیکن یہ آئندہ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ
صرف انھیں کے ذریعہ سے ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے
یا نہیں۔ جب اب ج درس ص کے سلسلہ کو انسان سیکھتا ہے تو ان
میں سے ہر ایک حص پر اسکا ذہن علیحدہ توجہ صرف کرتا ہے۔ ہم ہر ایک
حرکت کا دل ہی دل میں امتحان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور
پر بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم
مائل کرتے ہیں جھکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں۔ پسند کرتے۔ ترک کرتے
پھر اختیار کرتے ہیں۔ اور آئندہ حرکت کا حکم تدبیر و تفکر کے بعد تصوری
مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس مادنی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے صرف حکم کے
آنے کی دیر ہوتی ہے۔ مشکل مذکورہ بالا میں اس حکم کو ب سے دکھایا گیا۔
یہ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کے کسی عادی شرط کے اور اک کا خیال
ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جو نہیں شمول ہے

حرکت ا کے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آ جاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطراب کا باعث ہو جاتی ہے اس کے واسطے سے ج کے علم میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تا آنکہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے اس وقت شعور کو مکمل میں ج سے دکھایا گیا ہے۔ جو حرکت ج کے حسی اثر کا نتیجہ ہے حسی ارتقاعات ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷ کے سب نیچے دکھائے گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ان کی جلد صورتی سطح سے نیچے ہے۔

ہم نے ۱-۲-۳-۴-۵-۶ کو خوں کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اگر جیس میں تو ایسی جیں ہوگی جنکی طرف ہم مہمو لا تو جہ نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بالکل یقینی معلوم ہوتی ہے کہ یہ غیر شعوری عصبی تھوج تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ غلط ہوتے

اشفیڈر نے ان حسوں کے متعلق جو کچھ لکھا وہ اس لائق ہے کہ ہم اس کو پہلے نقل کریں۔ وہ لکھتا ہے کہ چلتے وقت اگر ہماری توجہ قطعاً دوسری طرف بھی ہو تو بھی یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ کیا اپنے جسم کی حالت کے متعلق کوئی حس نہ ہو اور ہم اپنا توازن قائم رکھ سکیں۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ ہم کو نامک کی حرکت کی حس نہ ہو۔ اور ہم آگے بڑھ سکیں۔ بننا بالکل میکانیکی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بننے والی چیز جتنی ہو۔ یا اپنی ہجولیوں سے مرے مرے کی باتیں کر رہی تو بھی جتنی رہتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پوچھیں کہ ایسا تم کیونکر کر سکتی ہو تو اس کا وہ یہ توجہ اب نہ دیگی کہ بنانی خود بخود ہوتی رہتی ہے بلکہ وہ یہ جواب دیگی کہ مجھے بننے کا احساس ہوتا ہے۔ اپنے ہاتھ جتنے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجھے کیونکر بننا چاہیئے۔ اس بنا پر جب توجہ بننے کی طرف نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی بننے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ان حرکتوں کے حس ان کو باقاعدہ رکھتے ہیں۔ دوسری مثال موجب ایک نیا شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو واہنا بازوا اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اس کی واہنی بغل میں

ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی نبل میں دبائے رکھو۔ کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کے دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا خفیف ترین جس کی جس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ اصول عادت کی عادت ہی طبیعت ثنائی ہوتی ہے۔ یہی ڈیوک آف ولنگٹن کا مقولہ ہے کہ ایک عادت دس طبیعتوں کے مساوی ہوتی ہے اور جس حد تک یہ تول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کی قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں۔ پروفیسر کسلے ایک کہانی لکھتے ہیں۔ یہ اگرچہ صحیح نہ ہو مگر تھین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لئے کھر کی طرف جا رہا تھا ایک مسخرہ نے اس کو دیکھا۔ اور ایک دم کہا افینشن۔ اس کے سننے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا۔ اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی۔ اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے۔

اکثر ایاموں میں بے سوار کے گھوڑے جگ کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں۔ اکثر پانچو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے بلا شک و شبہ اور بلا جھجک اپنے وہ فرائض انجام دیتے ہیں جتنا انھیں سکھا دیا جاتا ہے۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا جو لوگ قید خانے میں پڑے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا۔ اس کی

وجہ سے ایک شیر اپنے بچہ کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے اس میں سے نکل آیا۔
 لیکن نکلنے کے ساتھ ہی گویا اپنی ہی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ بچہ بچہ میں
 گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی وقت کے ہاتھ اگیا۔
 پس عادت سوسائٹی کا عظیم الشان پتہ اور اس کے محفوظ رکھنے کا
 سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ یہی سب کو انتظام و قانون کی حدود میں رکھتی
 ہے یہی امر کو غریبوں کے حاسدانہ حلوں سے بچاتی ہے یہی سخت ترین
 اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان
 پیشوں میں سمجھا لیتے ہیں۔ یہی مجھے اور ملاح کو کڑا کے کی سڑی میں سمند
 پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے مینوں میں جنگل میں
 جھوٹری ڈالتی ہے۔ یہ ہم کو عمار اور برفانی علاقہ کے لوگوں کے حلوں سے
 بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی
 ہے۔ یا جس کو اوائل عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی کشمکش حیات کو اتمام
 تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اسی پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے
 لگا لیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے
 اور کسی شے کے شروع کرنے کا وقت نہیں رہتا جیسے سال ہی کی عمر سے نوجوان سفر طاعت
 نوجوان دیل ڈاکٹر و زیر پر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔
 اسی عمر سے ہی قسم سیرت کا جزو بن جاتی ہیں۔ اور انسان کا ایسا جزو
 بن جاتی ہیں کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے
 کوٹ کی آئینوں کو نہیں چھوڑ سکتا۔ بحیثیت مجموعی یہ انسان کے لئے
 اچھا ہی ہوتا ہے۔ کہ وہ ان عادات کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں
 یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ
 ہو جاتی ہے۔ اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی۔
 اگر تیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا
 ہے تو تیس کے نیچے کا زمانہ اور کبھی زیادہ اہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں شخصی
 عادتیں شکل کی کوہنہ پتی میں مثلاً آواز تلفظ حرکات و سکنات انداز کلام

بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لوجہ نہایت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں نکلنا، اسٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی ذکاوت کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شہزاد کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانونِ قانونِ شش کی طرح سے قوی اس کو اپنے حلقے میں رکھتا ہے اسکی ایسی ہی پوشاک بہتی ہے جسے سال گذشتہ تھی۔ اور یہ بات تادمِ مرگ اس کے لئے ایک راز ہی رہتی ہے کہ اس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے مل جاتی ہیں۔

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری ہے کہ یہ نظامِ عصبی کو متعلم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنیاد ہو اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عاداتی بنائیں۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہو نیک احتمال ہو اسی طرح سے یکیں جس طرح دبا سے بچتے ہیں جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کی زندگی کے افعال غیر طالبِ سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے۔ اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوں گی۔ اس سے زیادہ بدبخت بھی شاید ہی کوئی شخص ہوتا ہو جسکو تلوں کے علاوہ اور کسی شے کی عادت نہ ہو۔ اور جس کو ہر بار سگار جلاتے وقت چائے پیتے وقت، بیٹھے بیٹھے وقت۔ غرض کہ ہر کام کے کرنے سے پہلے ارادی تہمت و تدبیر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا اوجہ وقت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گزر جاتا ہے جس کی اس کو ایسی عادت ہوئی چاہئے تھی کہ گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ المثلین میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہ بنے ہوں تو اس لمحہ سے اسکو اسکی غبر لینی چاہیے۔

پروفیسر بین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت عمدہ علمی باتیں بیان کی ہیں ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں۔ اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرنے یا پرانی عادت کو چھوڑنے کے وقت ہم کو تیار امکان بہت ہی توی عزم سے ابتدا کرنی چاہئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو محنت اور فکر سے ایسی حالتوں میں رکھو جو نئی عادت کے لئے مفید ہوں۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو بالاعمال قسم کھا لینی چاہئے مختصر یہ کہ اپنے عزم کو بہر ممکن تقویت پہنچاؤ ان تبدیلیوں سے اس قدر راسخ ہو جائے گا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہو گی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ اور مردہ دن جو اس کے نہ ٹوٹنے پر گذرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تاکہ کے اس پینڈے کے گر جانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی گھڑا ہوا پیٹتا ہو۔ ایک مرتبہ کے گرنے سے جتنا ناگھل جاتا ہے، وہ کئی مرتبہ کے پیٹنے سے پورا ہوتا ہے مسلسل تربیت بھی نظام عیبی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ چنانچہ پروفیسر بین لکھتے ہیں۔

اخلاقی عادات اور عقلی انسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں۔ جن میں سے ایک دوسرے پر تفوق و برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے غلط رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے۔ تاکہ محوار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالفت قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے۔

ابتدا میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت بست ہو جائے یہ خلاف ان کے فتوحات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے اور ہمت بندھاتے ہیں ایک شخص نے گویا سے ایک ماہم کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ لیکن اپنی قوت بازو بھروسہ نہ تھا۔ گوئیٹھ نے کہا ہے باتم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو ہمیز کرنے کی ضرورت ہے گوئیٹھ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی (جو اس کو اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی) اس کے جذبات پر کیا اثر کیا تھا۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو افیون و شراب وغیرہ کی عادتوں کو تبدیل چھوڑنے سے متعلق ہے۔ اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو ویسا ہی کرنا تاہم اس امر میں یقین کو اتفاق ہے۔ اگر ممکن ہو تو نئی عادت کو ایک دم الٹا کرنا بہترین طریقہ ہے (الکتاب ہے) لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ ارادے کے شروع میں استعداد سخت کام سپرد نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آرام و آسائش کے مقابلہ میں گوارا کرے خواہ تو ایسی عادت ہو جیسی افیون وغیرہ کے کھانے کی ہے یا کسی خاص وقت اٹھنے کی یا کام کرنے کی بہترین طریقہ کہ اس کو چھوڑ کر سخت نئی عادت اختیار کر لی جائے۔ ایسا کرنے کے بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جسکو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مٹ جاتی ہے۔

انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے پہلے دائیں بائیں دیکھے۔ بلا خوف و خطر سیدھا چلنا سیکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اسکی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خدق کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے۔ لیکن ہر بار نوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں

ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق ہم پہنچانا ایک ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے۔

مندرجہ بالا درو اصولوں پر ایک اور اصول کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جو عزمِ تم کو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کر دے۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمھیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ عظام و رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے۔

عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پیرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لگ سکتی ہے۔ جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گنی بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامیاب کر سکتی ہے۔ جس کو عملی مواقع میسر نہ ہوں گے اس کے عظام محض بے معنی و بے سود ہوں گے۔

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا ذخیرہ نہ کیوں نہ ہو۔ اور اس کے عواطف و وجدان کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقعِ عمل سے فائدہ نہیں اٹھا یا تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثلاً مشہور ہے محض نیک ارادے دوزخ کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کیا ہے اس کا بالکل عین نتیجہ ہے۔ چنانچہ جسے ایسے مل لکھنا ہے سیرتِ ارادہ کی تہذیب کا نام ہے یہ اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعال مسلسل واقع ہوتے ہیں اس حد تک رجحانِ عمل عادت بن جاتا ہے اور دماغ ان کا ذخیرہ بن جاتا ہے۔ جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعلہ بے نتیجہ گزر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یہ آئندہ عظام و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے۔ بے عزیمت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابلِ نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور جمیت کے سمندر میں گزارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔

رو سواں قسم کی سیرت کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے کل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گرا دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو۔ اور اپنے بچوں کو خود پاؤں لیکن خود اسکی اولاد اور قوم کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں سے ہر شخص اپنی حد تک جب کبھی کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقعہ عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل رد سو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گونا گوں میں برائیوں اور غریبوں کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو مجرد تفریح صورت میں بیان کرتا ہے۔ زیادہ ماول پڑھنے اور ٹھیکہ دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیا عین پیدا کر سکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ ٹھیکہ میں بیٹھی ہوئی لعل اور فرغی اشخاص کی مصیبت پر روروی تھی۔ اور اس کا کو جوان باہر روسی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں اگرچہ یہ اس قدر نایاب نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گالتے ہیں اور نہ ان کو گالنے کا سلیقہ ہوتا ہے۔ ان کی گالنے میں محنت زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گالنے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جسکا علی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ ایسا علاج یہ ہے کہ گالنے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہو نا چاہئے جسکا بعد میں کسی علی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجے کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار کا نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی سے اپنے جذبہ کا اظہار کرو اگر کسی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی دوسرے کے لئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی مشعل نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گزر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گزر جانے کی عادت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے اگر ہم چند بار کو شمش کرنے سے مجبکیں تو قبل اسکے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم میں سے مفقود ہو جائے گی۔ اور اگر ہم

اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو فوراً یہ فتنہ بھی ہو جائے گی۔ آئندہ جل کے معلوم ہو گا کہ توجہ اور سی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں یہ نہ کوئی دماغی اغال کے مطابق ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں۔ اس امر کے باوجود کہ نہ کرنے کی یہ دماغی اغال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور نقص ذہنی افعال نہیں ہو گئے صرف یہ وجہ ہے کہ کس حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت سعی کو روزانہ تھوڑی بہت مشق کر کے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض آدمی اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف اس لئے کر لیا کرو کہ تمہاری طبیعت ان کے کرنے کو نہیں چاہتی۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال سیمہ کی قسط کی سی ہے، جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کی حفاظت کے لئے ادا کرتا ہے۔ اس قسم کے ادا کرنے سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ اس سے کبھی فائدہ پہنچنے کی نوبت آئے ہی نہیں۔ لیکن اگر آگ لگ جائے تو یہ ماہانہ محصول اسکو تباہی و بربادی سے بچائے گا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپکو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنا لیتا ہے جب ہر شے اس کے گرد امواج حوادث کے رحم و کرم پر ہوگی۔ جب اسکے کمزور ساتھی اس طرح سے تباہ ہو جائیں گے جس طرح بھٹی میں گھاس پھوس جل کر خاک سیاہ ہو جاتا ہے وہ اپنی جگہ ہار کی طرح برقرار رہیگا پس ذہنی شرکات کا عضو یا فی مطالعہ۔ اصلاحی اخلاقیات کا نہایت ہی قوی معاون ہے کتب مذہبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اسقدر سخت نہ ہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جسکو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات و رسم کو غلط انداز میں ڈھال کر بناتے ہیں۔ اگر تو جوان اس بات کو محسوس کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بن کر رہ جائے تو وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت

خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری پھر اس کو کسی طرح سے بدل نہیں سکتے
 نیکی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن
 کے ڈرامے میں مخمور رپ دان وکل ہر لغزش کو یہ کہہ کر مٹاتا ہے کہ اس دفعہ
 کا شمار نہیں خیر و شر میں کرنا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو شمار
 نہ کرے۔ مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اسکی اعصاب کے غلا یہ میں عصبی ہوتے
 اور کمزوریت اس کا شمار کر رہے ہیں وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اسکو
 جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے اسکو اس کے
 خلاف استعمال کرتے ہیں۔ جو کچھ ہم کرتے ہیں صحیح سائنٹفک معنی میں وہ کبھی
 محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے
 ہیں جس طرح ہم بار بار کے پینے سے بکے شرابی بن جاتے ہیں اس طرح اخلاقی
 حلقہ میں ہم معزز و افعال اور گھٹنوں کی ریاضت سے فرشتہ سمیت اور دلی بھی
 بن جاتے ہیں اور علمی حلقہ میں تکرار و مشق سے مستند عالم اور ماہر فن بن جاتے ہیں
 کسی نوجوان کو اپنی تعلیم کے انجام کے متعلق پریشان نہ ہونا چاہیے۔ اسکا
 شعور کوئی بھی ہو اگر وہ کام کرنے کے بہتھنہ میں۔ ایسا نڈاری سے مصروف رہتا ہے
 تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہئے۔ اس کو یقین کر لینا چاہیے کہ ایک صبح ایسی
 ضرور آئیگی جو اس کو یکتائے روزگار اور یگانہ عصر دیکھی گی اس کے کام کی خیریاں
 اور روزمرہ کے انہماک میں بصیرت و درایت نہایت خاموشی کے ساتھ
 ایسی دولت پختہ ہوئیگی جو کبھی اس سے بچھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے
 سے ذہن میں رکھنی چاہیے اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں
 میں جو مشکل مقامات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست
 ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے مگر بھی اس قدر پیدا نہیں کی۔

باب

جوئے شعور

ہمارا انداز بیان | اب ہم خود بالغ آدمی کے شعور کا یہ تامل مطالعہ کرنے کے لئے
 تخلیلی ہو گا۔ | کیا ہیں۔ اکثر کتابوں میں نام نہاد تو کبھی طریقے سے بحث کی
 گئی ہے۔ یعنی ان میں بحث احساس سے آغاز کرتے ہیں
 اور اس کے تصورات کو مثل عناصر و سالمات کے قرار دیکر ان کے امتلاط
 و اختلاط سے ذہن کی اعلیٰ حالتیں مرتب کرتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح
 کہ مکان اینٹوں پتھروں اور مصالحہ وغیرہ کی ترکیب سے تعمیر ہوتا اس طرح سے
 متعلم کو مضمون کے سمجھنے میں سہولت تو ہوتی ہے لیکن ان سے انسان قبل از
 وقت اس نہایت ہی مشکوک نظریے کے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ
 شعور کی اعلیٰ حالتیں ادنیٰ حالتوں سے مرکب ہوتی ہیں، اور بجائے اس کے
 کہ آغاز تشکوذہن کی موجود اور محسوس حالتوں سے ہو اس میں چند فرضی سادہ
 تصورات سے آغاز کیا جاتا ہے جن سے متعلم ذاتی طور پر بالکل واقف نہیں
 ہوتا اور جو جو عمل ان سے منسوب کئے جاتے ہیں ان کے شعلی ہر حال راست مانند
 اس کو مبتلائے فریب کر سکتا ہے۔ پس سادہ سے مرکب تک پہنچنے کا طریقہ ہر
 اعتبار سے خطرناک ہے۔ عالم ناو بحریدہ پسند تو ظاہر ہے کہ اسکا جھوڑا گوارا
 نہ کریں گے۔ لیکن۔ ایک طالب علم جو عظمت انسانی کی تکمیل کو دہستہ رکھتا
 ہے تخلیلی طریقے کو ترجیح دیکر وہ سب سے زیادہ معزوں واقعات سے
 ابتدا کرے گا۔ ایسے واقعات سے جن کو وہ اپنی روزمرہ کی ذہنی زندگی میں

دیکھتا اور محسوس کرتا ہے اگر سادہ اجزاء ہوں گے تو تجلیلی طریقہ سے خود بخود معلوم ہو جائیں گے۔ اور کسی شے کو یہ نہیں بلا وجہ فرض کر لینے کا اندیشہ ہی نہ ہو گا کوئی شخص اعتراض کر سکتا ہے کہ خود تم نے اپنی کتاب میں جس سے آغاز کیا ہے لیکن معلوم کو یاد ہو گا کہ ہم نے جس کے باب میں زیادہ تر اس کے عضویاتی شرائط سے بحث کی ہے اس کو شروع میں محض سہولت کے خیال سے بیان کر دیا تھا کیونکہ دراصل متعدد عوامل سے پہلے عمل کرتے ہیں نفسیاتی اعتبار سے تو جس کو سب سے آخر میں ہونا چاہئے۔ صفحہ ۱۲ پر جس کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ ایسے اطفال میں جو بالغ انسان کی دماغی میں تقریباً معدوم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی ایسی بات نہ کہی گئی تھی جس سے معلوم کو یہ خیال ہو کہ یہ ذہن کے اعلیٰ حالتوں کے اجزاء کی ترکیبی ہوتے ہیں۔

اب کیا ہم حقیقتاً یہ شخص اپنے داخلی تجربے کے متعلق اس واقعے کی تائید کر چکا کہ کسی نہ کسی قسم کا شعور ہر وقت جاری رہتا ہے نفسی حالتیں یکے بعد دیگرے متواتر ہوتی رہتی ہیں اگر ہم اپنی زبان میں جس طرح سے کہ یہ کہتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یہ بھی کہہ سکیں کہ شعور ہو رہا ہے تو ہم اس واقعے کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ اور بلا کسی شے کے فرض کئے ہوئے بیان کر سکتے۔ لیکن چونکہ شعور ہو رہا ہے کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا اس لئے کہو کہنا پڑتا ہے کہ شعور جاری رہتا ہے۔

شعور کے شعور کی طرح سے جاری رہتا ہے؛ جب ہم اس سوال خصوصیات اربعہ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو فوراً اس عمل میں چار خصوصیتیں نظر آتی ہیں۔ اور اس باب میں ہم انھیں چار خصوصیات

- پر بحث کریں گے۔
- (۱) ہر حالت کسی نہ کسی شخص کے شعور کا جزو ہوتی ہے۔
 - (۲) شخص کے شعور میں حالتیں ہمیشہ متغیر ہوتی رہتی ہیں۔
 - (۳) ہر شخص کا شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے۔
 - (۴) اپنے معروض کے بعض اجزاء کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے جس کے

معنی یہ ہیں کہ بعض اجزا کی طرف مائل نہیں ہوتا اور ہر وقت معروض کے بعض اجزا کو لیتا اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر لحاظ یہ ان اجزا میں سے بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔

ان چار خصوصیات سے بحث کرتے وقت ہم کو باعتبار اپنی مصطلحات کے منجملہ عار میں کو دنا پڑے گا اور ایسی نفسیاتی اصطلاحات استعمال کرنی ہوں گی جنکی قرار واقعی طور پر آئندہ ابواب میں مل کر تعریف ہو سکتی ہے ان الفاظ کے عام معنی سے ہر شخص سمجھ نہ کچھ واقف ہوتا ہے اور اس باب میں ہم ان کو عام ہی معنی میں استعمال کریں گے۔ اس باب کی حیثیت کتاب مذکور میں محض خاکے کی سی ہے جس طرح سے کہ مصور تصویر کھینچنے سے قبل کوئلے سے خاکہ تیار کرتا ہے جس میں باریکیاں ہمیں ہوتیں اسی طرح سے ہم بھی اس بات کو محض خاکے طور پر لکھ رہے ہیں جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہر حالت کسی نہ کسی شخص کا جزو ہوتی ہے تو شعور شخصی بھی ایک نفسانی اصطلاح ہے اس کے معنی اس وقت تک ہو کہ معلوم ہوتے ہیں جب تک کوئی جیسے اس کی تعریف نہ کرے لیکن اسکی صحیح تعریف نہایت ہی دشوار فلسفیانہ کام ہے اس کام کے انجام دینکی کوشش تو آئندہ باب میں کریں گے یہاں صرف چند الفاظ بطور تمہید کے کہے دیتے ہیں۔

فرض کرو اس درس کے کمرے میں بہت سے خیالات و افکار ہیں میرے بھی اور تمہارے بھی ان میں سے بعض یا ہم مطابق و متحد ہیں اور بعض نہیں۔ یہ جس قدر یا ہم ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اسی قدر مسلسل و مربوط بھی ہیں۔ اور سچ پوچھو تو یہ نہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اور نہ مسلسل و مربوط۔ ان میں سے ایک بھی علیحدہ و مستقل نہیں بلکہ بہ خیال بعض اور خیالات سے مربوط ہے اور ان کے علاوہ اور کسی سے مربوط نہیں ہے میرا خیال میرے اور خیالات سے وابستہ ہے اور تمہارا خیال تمہارے اور خیالات سے وابستہ ہے کیا اس کرے میں کوئی ایسا بھی خیال ہے جو کسی شخص کا خیال نہ ہو اس کے دریافت کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ ایسے خیال کا ہم کو کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ اس لئے جن شعوری

حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں وہ ظاہر ہے شخصی شعور، اذہان ذوات، مقرون من و دھما اسکے اندر پائی جاتی ہیں۔

ان میں سے ہر ایک ذہن اپنے خیالات و افکار اپنے ہی تک رکھتا ہے ایک شخص اپنے خیالات دوسرے کو مہیا نہیں کر سکتا اور نہ اس سے متبادل کر سکتا ہے کوئی خیال اپنے شخصی شعور کے علاوہ کسی اور شخصی شعور کے خیال بلا واسطہ سامنے تک بھی نہیں آسکتا۔ علم کی مطلق اور تکثیر لا علاج ان کا قانون ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سب سے سادہ نفسی واقعہ خیال یا خیال یا وہ خیال نہیں بلکہ خیال ہے۔ ہر خیال کسی نہ کسی شخص کا خیال ہوتا ہے۔ جو خیالات مختلف شخصی اذہان سے تعلق رکھتے ہیں ان کو زمان و مکان کی قربت کیت کیفیت کی مشابہت میں سے کوئی شے باہم نہیں کر سکتی۔ ان خیالات کے باہم جو حد فاصل ہوتی ہے وہ قدرت کے سب سے زیادہ ناقابل عبور حدود میں سے ہے۔ جب تک شخص شخصی ذہن یا اس کے مطابق کسی شے کے اوپر زور دیا جائے گا اور اسکی نوعیت کے متعلق کوئی خاص رائے ظاہر نہ کی جائے گی اسوقت تک تو ہر شخص مذکورہ بالا بیان کو بلا وقت تسلیم کر لے گا۔ ان اصطلاحوں میں سے ایک یعنی ذات شخصی نفسیات کا سب سے پہلا مسئلہ ہے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں ہے کہ افکار و احساسات موجود ہوتے ہیں بلکہ میں سوچتا ہوں اور میں محسوس کرتا ہوں ذوات شخصی کے وجود کے متعلق کسی شے میں بھی سوال نہیں کیا جاسکتا۔ مربوط خیالات کو جس طرح سے مربوط باہم محسوس کرتے ہیں وہی ذوات شخصی ہیں نفسیات کا بدترین کام یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ان ذوات کی اس طرح سے تعبیر کرے کہ ان کی قدر و قیمت فوت ہو جائے۔

شعور ہر وقت اس سے میری مراد نہیں کہ نفسی حالتیں مدت یا زمانے متغیر رہتا ہے سے عاری ہوتی ہیں۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو تو اس کا ثابت کرنا مشکل ہو گا۔ میں جس امر پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ایک نفسی حالت ایک بار طاری ہونے کے بعد دوسری بار طاری

سے نہیں پلٹ سکتی کہ بعینہ ایسی ہی ہو جیسی کہ پہلے تھی۔ کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں کبھی استدلال و حجت کرتے ہیں کبھی عزم و نیت کرتے ہیں کبھی کسی سے کہے یا کرنے کی کوشش کرتے ہیں کبھی کسی سے کی توقع کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں اور کبھی نفرت غرض کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے اذہان سیکڑوں طرح سے نیچے بعد دیگرے مصروف و مشغول ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام مرکب و پیچیدہ حالتیں میں جن کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ سادہ حالتوں کی ترکیب سے بنی ہیں کیا سادہ حالتوں کا قانون اس سے بالکل مختلف نہیں ہے۔ مثلاً ایک شے سے جو ہم کو حس ہوتے ہیں کیا وہ بالکل یکساں نہیں ہوتے اگر پیافو کی کفجی کو ایک ہی قوت سے بجایا جائے تو کیا اس سے ایک ہی آواز سنائی نہیں دیتی کیا ایک ہی گھانسی سے لیکہی قسم کی سبزی اور ایک ہی نیلے رنگ کا احساس نہیں ہوتا؟ اگر ایک ہی شراب کے پیسے کو ہزار مرتبہ ہم سوچیں تو کیا اس سے ایک ہی بو کا احساس نہیں ہوتا؟ اس کے متعلق یہ کہنا کہ یکساں احساس نہیں ہوتا ایک قسم کا مابعد الطبیعیاتی متناظر معلوم ہوتا ہے۔ بایں ہمہ اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو اس امر کا کوئی ثبوت نظر نہیں آتا کہ ایک درآئندہ تدریج سے کبھی بھی دوبار بالکل ایک ہی قسم کی جسمانی حس ہوتی ہو۔ دراصل ایک ہی معروض کا دو مرتبہ احساس ہوتا ہے مثلاً ہم ایک سربار بار سنتے ہیں۔ سربار رنگ کی ایک ہی کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں ایک ہی خوشبو کو دو مرتبہ سوچتے ہیں ایک ہی قسم کی تکلیف سے بار بار دردمند ہوتے ہیں۔ مقرون و مجروح جانی و تصوری حقائق جن کے مستقل و پائندہ وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے بار بار شعور کے سامنے آتے ہیں، اور ہم بے پروائی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے تصورات بھی یکساں ہوتے ہیں آگے چل کر اور اک کے باب میں معلوم ہو گا کہ محض حسی ارتسامات سے ہم کیوں کر ان حقائق کی شناخت تک پہنچ جاتے ہیں جن کی موجودگی کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ دریکہ کے باہر میں گھانسی کی طرف نظر ڈالتا ہوں یہ مجھ کو دھوپ میں ایسی ہی سبزی معلوم ہوتی ہے جس طرح کہ سائے میں بایں ہمہ لڑکوں کی

مصور اس کی تصویر کھینچنے لگے تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے اسے ایک حصے کو سیاہی مائل بادامی اور دوسرے کو کھلا ہوا زرد رنگ دینا ہوگا۔ یا ہم اس کی مطلق پروا نہیں کرتے کہ ایک سی شے مختلف فاصلوں سے اور مختلف حالات میں مختلف قسم کی نظر آتی ہے ہم کو صرف اس امر کی تلاش ہوتی ہے کہ آیا یہ وہی شے ہے۔ یا کچھ اور اور جس ہم کو اس امر کا یقین دلائے کہ یہ وہی شے ہے ان کو ہم بالعموم یکساں خیال کر لیتے ہیں اسی وجہ سے مختلف حسیوں کی داخلی و ذہنی بینیت کے متعلق سرسری شہادت اس واقعے کے ثبوت کے طور پر تقریباً بالکل بیکار ہوتی ہے جس شے کو جس کہتے ہیں اس کی تمام تر تاریخ ہمارے اس کہہ سکنے کے قابل نہ ہونے پر ایک حاشیہ ہوتی ہے کہ آیا وہ ایسی حسی کیفیات میں کام کو علیحدہ احساس ہوتا ہے بالکل ایک دوسرے کے مشابہ میں یا نہیں۔ اب ارتسام کی مطلق کیفیت سے کہیں زیادہ جو شے اپنی طرف کھینچتی ہے وہ جو اس کی وہ نسبت ہے جو اس کو اور ارتسامات کے ساتھ ہوتی ہے۔ جب ہر شے تاریک ہوتی ہے تو نسبتاً تاریک جس سے ہم کو شے سفید معلوم ہوتی ہے۔ یہی علم بولنے کا انداز ہے کہ ایسی تصویر جس میں سنگ مرمر کی عمارت کو چاندنی میں دکھایا گیا ہو جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے تو یہ تصویر چاندنی کے اصل سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار گونہ زیادہ روشن ہوتی ہے۔ اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی سمجھ میں نہیں آسکتا یہ بالواسطہ ملحوظات کے ایک سلسلے سے مستنبط ہوا ہے جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتے ہیں کہ ہماری حسیت لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس وجہ سے ہم کو وہی حس دو بارہ نہیں ہو سکتی بیداری و خواب، گرمی و ٹھنڈی، آسودگی و خستگی، ان تمام مختلف اشیاء میں ہم کو اشیاء کا احساس مختلف ہوتا ہے اسی طرح سے صبح اور شام کے وقت سردی اور گرمی میں بھی ہم کو ان کا احساس مختلف ہوتا ہے۔ نیز بچپن جوانی اور بڑھاپے میں بھی ہم ان کو مختلف طور پر محسوس کرتے ہیں۔ باین جملہ اس امر کے متعلق ہم کو کبھی ذرا سا بھی شبہ نہیں ہوتا

کہ ہمارے احساسات اسی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس میں وہی مسمیٰ اوصاف ہیں اور وہی محسوس چیزیں اس کے اندر ہیں حیست کا فرق عمر کے تغیر ساتھ اشیاء متعلق جذبے کے اختلاف سے خوب ظاہر ہوتا ہے نیز جسمانی حالتوں کے تغیرات سے بھی اس کی خوب توضیح ہوتی ہے۔ جو چیزیں جوانی میں وولولہ انگیز اور غلبہ دل کو شگفتہ کرنے والی ہیں بڑھاپے میں بے معنی اور بچی نظر آنے لگتی ہیں بعض حالتوں میں لغو طور دل تنگ نیم سحر انگیز، اور بلی رواق اور اس معلوم ہوتا ہے۔

ان بالواسطہ قرائن پر ایک اندر تریبے کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اس پر مبنی ہے جو کچھ دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ سر جس کے ساتھ ایک دماغی فعل ہوتا ہے۔ بعینہ پہلی سی جس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دوبارہ غیر متغیر دماغ میں واقع ہو۔ لیکن چونکہ عضو یا قی لکھا ہے یہ بالکل ناممکن ہے اس لئے غیر متغیر احساس بھی ناممکنات سے ہے۔ کیونکہ یہ امر مسلمہ ہے کہ ہر دماغی تغیر کے مطابق خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو مساوی طور پر اس شعور میں بھی تغیر ہوتا ہے جس کو دماغ پیدا کرتا ہے۔ لہذا احساس کی قابلیت کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہمارے حواس میں بھی ایک ایسا تغیر ہوتا رہتا ہے۔

لیکن جب سادہ حواس کے دوبارہ غیر متغیر حالت میں واقع ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط و بے بنیاد ثابت ہو گیا تو فکر کی پیچیدہ حالتوں کے غیر متغیر ہونے کا مفروضہ کس قدر غلط و بے بنیاد نہ ہوگا۔ کیونکہ ان میں تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ کسی خاص واقعے کے متعلق ہم کو جو خیال آتا ہے وہ آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے۔ اس کو اسی واقعے کے اور خیالات سے صرف ہم جنس ہونے کی مشابہت ہوتی ہے۔ جب بعینہ دیسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ پہلے کی نسبت اب ہم اس کے متعلق نئے انداز سے سوچیں اس پر دوسرے رخ سے نظر ڈالیں اور پہلے سے مختلف علاقوں میں ہم کو اس کا فہم ہو۔ اور جس خیال کے ذریعے سے ہم کو اس کا وقوف ہوگا۔ وہ

خیال ان علاقے کے ساتھ ہو گا اور اس پر کل وہ مہم سیاق کا اثر ہو گا بسا اوقات خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے آراء میں عجیب و غریب اختلاف دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی فلان امر کے متعلق گذشتہ ماہ میں ہماری وہ رائے کیونکر ہو گئی تھی نہ معلوم کس وجہ سے اب ہم اپنے میں اس رائے کا امکان نہیں پاتے۔ ہر سال ہم اشیاء کو نئی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ گذشتہ سال جو شے غلط معلوم ہوتی تھی اس سال صحیح معلوم ہونے لگتی ہے جس شے سے ہم پندرہ سال جوش میں آجاتے تھے اس سال اس کا ہم پر مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جن دوستوں پر کبھی ہم جان و مال نثار کرنے کے لئے تیار تھے اب ان کے لئے دل میں کوئی جگہ باقی نہیں ہوتی۔ جن عورتوں کا حسن و جمال ہم کو محو حیرت دکھاتا تھا۔ جن ستاروں جنگلوں اور چشموں پر ہم وجد کرتے تھے اب ان کا ہم پر اثر تک نہیں ہوتا اور محض معمولی شے معلوم ہوتے ہیں جو نوجوان بولیاں بھی نور کی پتلیاں معلوم ہوتی تھیں آج ان کا وجود وجہ کو منقطع تک نہیں کرتا۔ تصادیر محض بے معنی معلوم ہوتے ہیں۔ کتا بوں کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ کوئی نئے میں آخر کو نسی بات تھی جس سے ہم اس قدر متاثر ہوئے جان ل کی تحریریں کیوں اس قدر روزی معلوم ہوتی تھیں۔ ان سب کی جگہ کام کاج لے لیتا ہے۔ کام ہی پر تمام تر جوش و خروش صرف ہوتا ہے اور روزمرہ کے فرائض اور معمولی منافع کی قدر و قیمت زیادہ ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح سے مقرون و مکمل شکل میں لیکر ہم صحیح نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقے کو تفصیلی طور پر عمل میں لانا آسان ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ بھی ہے۔ اگر ابتدا میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا تو آگے چل کر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یہ دعویٰ یہ ظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، لیکن نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاکھ لاکھ اور ہر برٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا ناممکن ہو جاتا ہے، اور انہیں

غذہ بھول کا جرمنی میں بہت زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالمائی انداز سے بیان کرنے میں سہولت تو ہے، اور شعور کی حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیر و سادہ تصورات کی جہی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتی ہیں بظاہر نہایت معقول بات معلوم ہوتی ہے بلاشبہ خطوط منحنی کے متعلق یہ فرض کرنا کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط سے مرکب ہیں اور بجلی اور قوت عصبی کو سیال و مانع خیال کرنے میں سہولت نظر آتی ہے۔ لیکن ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے کہ ہمارا طریقہ بیان استعاری ہے، اور خود ان اشیاء میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود ہو اور جو مختلف اوقات میں شعور کے سامنے غیر متغیر حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی وجود ہے جیسا کہ حکم کا غلام۔

ہر شخص کے اندر مسلسل کی طرف اسی قدر تعریف ہو سکتی ہے کہ جو شکاف فکر محسوس طور پر درز یا وقفے سے بری ہو۔ ایک منفرد ذہن کے اندر مسلسل ہوتی ہے جن درزوں کا تصور کیا جاسکتا ہے وہ یا تو زمانی وقفے ہوں گے جن کے مابین شمع شعور گل ہو جائے گی یا یہ فکر کے مافیہ کے انقطاع ہوں گے اور اس قدر اچانک طور پر واقع ہوں گے کہ ماقبل کو مابعد کے کسی قسم کا تعلق نہ ہوگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے وہ معنی میں۔

(۱) جس حالت میں کوئی زمانی وقفہ واقع ہی ہو جاتا ہے اس حالت میں بھی بعد کا شعور یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے یا یہ کہ اسی ذات کا ایک دوسرا جزو ہے۔

(ب) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں وہ کبھی بالکل اچانک نہیں ہوتے۔ زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے زیادہ سادہ ہے اسلئے اس کو سب سے پہلے لیتے ہیں۔

(۱) جب پولس اور بطرس شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس مدت میں سوتے رہے ہیں ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چیموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے، جن کے مابین نیند کا زمانہ حامل ہو گیا تھا جس طرح سے بجلی کی رو زمین میں گھس کر لازمی طور پر اس بجلی کے ساتھ مل جاتی ہے جو زمین کے اندر ہوتی ہے خواہ درمیان میں کتنی ہی زمین کیوں نہ حامل ہو، اسی طرح بطرس کا حال فوراً بطرس کے اضی سے مل جاتا ہے۔ اور کبھی غلطی سے بھی پولس کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پولس کے شعور میں بھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی بطرس کے ماضی کے شعور سے صرف اسکے حال کا شعور مل جاتا ہے ممکن ہے اسکو پولس کے ذہن کی انہیں حالتوں کا علم موجود ہونے سے پہلے اسے گزری تھیں اور ممکن ہے کہ یہ علم صحیح بھی ہو۔ لیکن یہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جو اسکو اپنی غیر سے پہلی حالتوں کا ہے، اسکو اپنی حالتیں یاد ہیں، حالانکہ پولس کی حالتوں کا صرف تصور کر سکتا تھا یا ایک بلا واسطہ احساس ہے۔ اسکے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جبکہ معروض تغزل کبھی نہیں پاسکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت بطرس کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اس قدر مجھے اس امر کا یقین کہ جو شے اس قدر قربت و ذاتیت تک پہنچے گی وہ میں ہوں گا اور میری ہوگی یہ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائے گا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان سے موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے ان پر اپنا قبضہ کر لیتی ہے اور ایک ذات کا جزو بنتی ہے ذات کی وحدت ایک ایسی شے ہے جسکو ذاتی وقفہ نہیں توڑ سکتا اسی وجہ سے موجودہ شعور یا وجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ دجیسے کہ زنجیر یا سلسلہ ہیں، اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے یہ کوئی ٹپسی ہوئی شے نہیں ہوتی اس کی حالت تو جیسے کی سی ہے جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئے گا اس میں اس کو شعور و فکر یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائے گا۔

(ج) لیکن ایک ہی ذات کے حدود میں اور ایسے اندکار کے مابین جن میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے ان اجزا میں ہم کو ایک قسم کا جوڑ اور ایک طرح کا فرق بھی نظر آتا ہے جس کا مذکورہ بالا دعوے میں کچھ لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعۃً متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلے کے سے الفاظ شعور کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے موزون نہیں ہیں تو یہ لفظ متعل کیونکر ہو گئے ہیں۔ کیا شدید دھماکے سے شعور پھٹ جاتا ہے دفعۃً اس کے دو حصے نہیں ہو جاتے۔ نہیں ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ گرج کے وقف سے اس سے پہلے کے سکوت کا وقف ہی ہوتا ہے اور اس کے بعد کے وقف کے ساتھ تسلسل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب گرج ہوتی ہے تو ہم محض گرج ہی کی آواز نہیں سنتے بلکہ گرج کے سکوت کو توڑتا ہوا اور اس کی آواز کا سابقہ سکوت کے ساتھ تقابل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اسی گرج کا احساس اگر پہلی گرج کے سلسلے میں ہو تو بالکل مختلف ہوگا۔ خود گرج کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ یہ سکوت کو توڑ دیتی ہے لیکن گرج کا احساس اس سکوت کا بھی احساس ہوتا ہے جس کو یہ توڑتی ہے۔ کسی انسان کے شعور میں کوئی ایسا احساس لانا مشکل ہے جو اس قدر حال تک محدود ہو کہ اس میں قطعۃً ماضی کا خائبہ تک بھی نہ ملے۔

ذہن کی سکونی اور جب ہم اپنے شعور کے اس حیرتناک چشمے پر ایک اجالی تغیری حالتیں۔ نظر ڈالتے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی

زندگی کی طرح سے یہ پروازوں اور نشستوں پر مشتمل ہوتا ہے اس کو زمان کے تال میل سے بھی تشبیہ دی جا سکتی ہے کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملے سے ہوتا ہے اور ہر جملے کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی تمثیلات ہوتے ہیں جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ وہاں کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جا سکتے ہیں اور ان کا تکمیل تغیر کے طور پر ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علاقے کے خیال ہوتے ہیں جو یا تو خیر کیا تے ہوئے ہیں یا سکون یافتہ۔ مگر زیادہ تر یہ ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن پر نسبتہ سکون کی حالت میں غور ہوتا ہے۔

ہم سکون کی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھ لیتے ہیں اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری فکر ہر وقت اور ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتی ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے کہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف کی جائیں۔

تغیری حصوں کی اصل حالت کو تال کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت مشکل ہے اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعے سے ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں تو ان تک پہنچنے سے قبل ان کو روک کر دیکھنے کے معنی تو درحقیقت ان کے معدوم کرنے کے ہوں گے۔ برخلاف اس کے اگر ہم نتیجے تک پہنچنے کا اشتغال کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ آپس کی چکا چوند میں ان کی دمیسی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کر کے اس کے حصوں پر غور کرے تو اس کو معلوم ہو گا کہ تغیری حصوں پر تال کر کے مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہے۔

خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم ٹھیکر سکیں یہ ہم کو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا۔

جس طرح برت کی کرچ گرم ہاتھیں پکڑنے سے برت کی کرچ باقی نہیں رہتی بلکہ پانی کا قطرہ بن جاتی ہے اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر لیں جو منسوب کی طرف حرکت کرتا ہو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کسی ساکن و قطعی شے کو پکڑ لیا ہے جو بالعموم کچھ ہم کہنے والا تھے اس کا آخری لفظ ہوتا ہے 'اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ حملے میں جو کچھ اس کی خاص جگہ رجحان و منفی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتا نہیں ہوتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا بھرتے ہوئے لٹو کے پکڑنے کے مساوی ہو گا، یا گیس کو اس لئے جلدی سے کھولنے کے کہ دیکھا جائے کہ اندھیرا کیسا نظر آتا ہے۔ اور شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالعہ کرنے میں جو غالباً وہ علمائے نفسیات جو ان کے وجود کے متعلق شک رکھتے ہیں ایسے شخص سے جو ان کا وجود و ثابت کرنا چاہتا ہے دریغ نہ کریں گے ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زینوں کا حامیان حرکت سے یہ سوال کہ نا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے تو اس وقت تباؤ وہ کہاں ہوتا ہے اور ان کے اس بہودہ سوال کے کوئی فوراً جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعویٰ کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا۔

اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں۔ اگر حشرہ فکر کے تغیری حصوں کا روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے تو ایک بڑی فاش غلطی جو تمام مذاہب کے علماء نفس کریں گے وہ یہ ہوگی کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو فاصلہ رہیں گے اور اس لئے نسبت سکونی حصوں کو ضرورت سے دیا وہ اہم خیال کریں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس کی بنا پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے۔ ان کو ان لا تعداد علاقوں اور نسبتوں کے مطابق جو دنیا کی محسوس چیزوں کے مابین نظر آتی ہیں کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں جو ان علاقوں کا آئینہ ہوں اس لئے ان میں سے اکثر نے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے (مثلاً دھرم)

ذہن کے خارجی اور اکثر داخلی علائق ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سادہ سکونی تصور جس اور ان کے مثال و نقول برابر برابر ہوتے ہیں، لیکن ہوتے فی الحقیقت ایک دوسرے سے علو و یدو ہیں اس کے علاوہ ہر شے دھوکہ اور فریب جو اس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علائق کی حقیقت سے تو منکر نہیں ہو سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے جس سے کہ ان کا احضار ہوتا ہو اس لئے یہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ لیکن انھوں نے نتیجہ اس برعکس نکالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علائق کا علم صرف ایسی شے سے ہونا چاہئے جو احساس یا ذہنی حالت نہ ہو کیونکہ یہ تو اسی ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی اور دوسری سکونی حالتیں بنی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا علم کسی ایسی شے سے ہونا چاہئے جو ذہنی حالت سے بالکل مختلف سطح پر ہو، یعنی فکر ذہانت یا عقل کے کسی خالص فعل سے اور فکر ذہانت و عقل سے وہ ایسی کچھ شے مراد لیتے ہیں جو حیثیت کے گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطہ نظر سے عقلیہ اور حیثیہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس کی سی شے کا وجود ہے تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علائق کا وجود ہوتا ہے اسی قدر اور اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہے کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں جن سے ان علائق کا علم ہوتا ہے۔ کوئی غلط کوئی جرم متعلق نسل یا اور کوئی صرفی یا سخوی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار نہ ہوتا ہو جو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبت بڑے معروضات فکر کے مابین واقعی طور پر محسوس کرتے ہیں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر بس تو یہ حقیقی علائق ہیں جو ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطہ نظر سے ذکر کریں تو یہ شبہ شعور ہے جس میں ان میں سے ہر ایک کے مطابق داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ بہر حال علائق اور نسبتیں لا تعداد ہوتی ہیں اور کوئی زبان ان سب کو پوری طرح سے بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔

ہم کو احساس "اگر" احساس "دوپڑا احساس" لیکن "کہنے میں اسی طرح سے تامل نہ ہونا چاہئے جس طرح کہ احساس "مکبود" اور احساس "مردکے کہنے میں تامل نہیں ہوتا؛ لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ یہ ہے کہ محض سکونی حصوں کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ دماغ کی تمثیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصے کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا تامل سبب بعض اوقات زیادہ اور بعض اوقات کم شدید ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایسے گونا گوں نمایاں جو ایک یکساں رفتار سے گھوم رہا ہو اگرچہ کلیں بروقت بدلتی رہتی ہیں لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف و غیر نمایاں ہوتا ہے گویا بالکل ہوا ہی نہیں۔ اور ان کے بعد ایسے بھی لمحے آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتاً مستقل شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بھی تناؤ کی بعض صورتیں نسبتاً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے مطابق ہو اور اگر ترتیب رکھے نہیں تو پھر کیا شعور کبھی معدوم بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے ایک قسم کا شعور ہوتا ہے تو ایسی ترتیب سے جو نسبتاً جلد گزر جاتی ہے اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر کہ خود یہ ترتیب نئی ہوتی ہے۔

معروض ذہن میں شعور میں اور بھی تغیرات ہوتے ہیں جو تغیری حالتوں کی حاشیہ ضرور ہوتا ہے کے برابر اہم اور انہیں کے طرح و قوفی ہوتے ہیں لیکن ان کے نام نہیں ہیں۔ مثلاً سے میرا مفہوم واضح ہو جائے گا۔

فرض کرو کہ یکے بعد دیگرے تین اشخاص ہم سے کہتے ہیں "تھو" "سنبلو" "دیکھو" ہمارا شعور امید کی تین مختلف حالتوں میں بڑھتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہمارے سامنے کوئی خاص شے نہیں ہوتی۔ غالباً اس مثال میں کوئی بھی ایک حقیقی شعور سی تاثر یا اس جہت کے احساس کے وجود سے انکار نہ کرے گا جس سے کہ ارتسام ہونے کی توقع ہے حالانکہ کوئی ارتسام ہنوز موجود نہیں ہے۔ لیکن ہمارے پاس تھو، سنبلو اور دیکھو کی نفسی حالتوں کے لئے خاص نام نہیں ہیں۔

فرض کرو کہ ہم کسی بھلے ہوئے نام سے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے شعور کی حالت ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں ایک طرح کا خلا، ہوتا ہے اور محض خلا ہی نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسا خلا ہے جہت ہی تیزی کے ساتھ غلج بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک مہموم سا تاثر موجود ہوتا ہے جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا اور ہماری امید بےست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے تو یہی ان سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں خلا ہیں کیوں کہ ان میں جس شے کو ہونا چاہیے تھا وہ نہیں ہوتی۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام یاد کرنے کی بیسود کوشش کرتا ہوں تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے جبکہ میں باؤٹس کے نام کے ذہن میں لانے کی بیسود کوشش کرتا ہوں۔ فقدان کے استعداد شعور ہوتے ہیں جن کے انفرادی طور پر نام نہیں ہیں، لیکن یہ سب ہوتے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس قسم کا احساس فقدان فقدان احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے ممکن ہے کہ ایک گہرے شدہ لفظ کی مثال تو ذہن کے ہندرموجود ہو لیکن اس لئے آواز کا جامہ نہ ہو۔ یا ابتدائی حرف کی آئی و گریزاں

حس تموڑی تموڑی دیر کے بعد ہم سے تسخر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اس طرح سے ضرور تجربہ ہوا ہوگا کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشان کرتا ہے یہ دل ہی دل میں پھرتا، اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے مگر نہیں آچکتا۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں تو اس وقت مخاطب کے معنی کی اولین و آئی جھلک کیسی ہوتی ہے۔ بلاشبہ ذہن اس سے بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا متعلم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اس کے کہ وہ کچھ کہے اس کہنے کی نیت کو نسا ذہنی واقعہ ہوتی ہے، یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جدا لگانا اور مہینہ ہوتی ہے اور اس لئے شعور کی ایک مہینہ جدا لگانا کیفیت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ مہینہ قسم کے حسی مثال پر مشتمل ہوتا ہے خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیا کی۔ بالکل کوئی مثال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو اور الفاظ و اشیاء ذہن کے سامنے آجاتے ہیں انتظار اور قیاس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن جیسے ہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں تو یہ تبدیلی ان کو دیکھتا اور اگر وہ اس کے مطابق ہوتے ہیں تو ان کو صحیح کہتا اور اگر اس کے ناموافق ہوتے ہیں تو ان کو رد کرتا جاتا ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کے کہنے کی نیت ہی کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا تقریباً ایک ثلث اس قسم کی سرسبز شعوری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو الفاظ کی شکل میں منتقل نہیں ہوتیں ایک شخص کو ایک نئی شے پڑھنے کے لئے دی جاتی ہے، وہ اس کو بہ آواز پڑھتا ہے، اور بغیر اس کو پہلے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا ہے، اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ جملے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ ملکر موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے تو وہ اس طرح سے سرگرداں نہ پڑے سکے الفاظ پر اس طرح مناسب مقامات پر زور دینا محض جملہ کی

ترکیب سخی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے اس سے زیادہ نہیں گذرتا ہے تو ہم کہہ کی آئندہ توقع کرتے ہیں۔ اگر چونکہ پڑھتے ہیں تو اس لئے یا لکھنا کی توقع کرتے ہیں اور آئندہ ترکیب سخی کا یہ انداز اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ اس شخص کے انداز سے بھی جو ایک ایسی کتاب پڑھتا ہے جس کے چار جملوں کے معنی بھی وہ نہ سمجھ سکتا ہو ایسا معلوم ہو گا کہ بہت ہی سمجھکر پڑھ رہا ہے۔

متعلم کو اندازہ ہو گیا ہو گا اور اصل میں جس شے کی طرف توجہ منطقت کرنا چاہتا ہوں وہ ہماری فتنی زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و مبہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتی ہیں مثال کے باب میں آئے گا کہ سنٹر لکٹس اور پروفیسر کسلے ہیوم اور برتھ کے اس مضحکہ خیز نظریے کے باطل کرنے میں کہ ہم کو صرف مہیز اختیار کئے مثالاً ہو سکتے ہیں ایک قدم آگے بڑھ گئے ہیں۔ اگر ہم اس تصور کو بھی باطل کریں جو مذکورہ بالا نظریے سے کسی طرح کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے سادہ خارجی اوصاف کا وقوع قوت ہوتا ہے لیکن علائق کا نہیں ہوتا تو ایک درجہ ہم اور ترقی کریں گے لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کی سی اصلاحات نہیں ہیں۔ جس شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کے تمیزات مثلاً دراصل ہمارے افہان کا بہت ہی تھوڑا جزو ہوتے ہیں قدیم نفسیات کی حالت کچھ اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں، مشکوں، پیوں پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے، مشکے موجود بھی ہوں تو وہی دریا کا پانی ان کے درمیان میں سے بہے گا۔ چشمہ شعور کی اس آواز روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر ہر تیز مثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوتی ہے جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید علائق کا حس ہوتا ہے کہ کہاں سے یہ آتی ہے اور کہاں ہم کو لے جائے گی۔ مثال کی اہمیت اس کی قدر و قیمت ہی اس ظل مشوب کے اندر رہوتی ہے جو اس کے

ساتھ اور اس کو محیط رہتی ہے یا یوں کہو یہ اس کے خمیر کے ساتھ ملکر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی ہڈی اور گوشت پوست ایک ہو جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ یہ تشال تو اسی شے کی رہتی ہے جس کی یہ دراصل تشال تھی، لیکن یہ بالہ اس تشال کو ایسی شے کی تشال کر دیتا ہے جس کو انسان نے از سر نو دیکھا اور سمجھا ہے۔

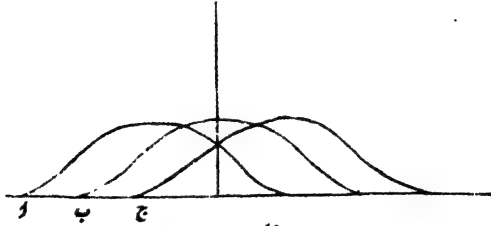
علائق کی اس بالہ کے شعور کو جو تشال کے گر درہتا ہے ہم حاشیہ یا ذہن کی زائد سرتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

حاشیہ کے دماغی شرائط ان واقعات کو دماغی عمل کی صورت میں بیان کرنا بالکل آسان ہے جس طرح سے ”کہاں سے“ کی صدائے بازگشت

یعنی وہ جس جس سے ہمارے فکر کا آغاز ہوتا ہے غالباً ان اعمال کے ہیجان واپس کا نتیجہ ہوتی ہے جو ایک لمحہ پہلے نہایت ہی ظاہر و روشن تھے، اسی طرح سے ”کس طرف کو“ کی جس جو انجام کا مقدمہ ہوتی ہے ان حصوں یا اعمال کے بڑھتے ہوئے ہیجان کا نتیجہ ہوتی ہے جن کے نفسی متلازم ایک لمحہ کے بعد ہمارے فکر کی نہایت ہی ظاہر و روشن خصوصیت ہوتے ہیں۔ شعور کی تہ میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اگر اس کو ترسیم کے ذریعہ سے ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت کچھ ایسی ہوگی۔

فرض کرو کہ شکل نمبر میں انتصابی خط زمانہ کو ظاہر کرتا ہے اور تین موڑ یعنی ا ب ج ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتے ہیں جو ان تینوں حروف کے خیالات سے وابستہ ہیں۔ ہر عمل کو کچھ نہ کچھ وقفہ لگتا ہے جس میں شدت بڑھتی ہے اور انتہا کو پہنچکر گھٹنے لگتی ہے۔ ا کے لئے جو عمل ہے وہ ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوتا ہے، کہ ج کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور ب کا عمل اپنے اوج کمال پر ہوتا ہے جس لمحہ کا اخبار انتصابی خط سے ہو رہا ہے اس میں تینوں اعمال موجود ہیں، ج کے نقطہ آغاز سے جو اعمال پہلے تھے وہ ایک لمحہ پہلے شدید تھے اور اس سے بعد کے اعمال ایک لمحہ بعد شدید ہوں گے۔ اگر میں ا ب و ج کو اپنی زبان سے ادا کروں،

تو ب کو ادا کرتے وقت نہ تو امیرے شعور سے قطعاً خارج ہو گا اور نہ ج



شکل نمبر ۲۵

ملکہ دونوں اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنی روشنیاں ب کی شدید روشنی کے ساتھ ملاتے ہیں کیوں کہ دونوں کے اعمال ایک حد تک بیدار ہوتے ہیں اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ موسیقی میں زاید سرتیوں کی ہوتی ہے، کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے ساتھ مل کر اس کیفیت کو متغیر کر دیتی ہیں۔ اسی طرح سے پڑھتے ہوئے دماغی اعمال ان اعمال کے نفسی اثر کو متاثر کرتے ہیں جو اپنے اوج کمال پر ہوتے ہیں۔

موضوع خیال اب اگر ہم مختلف ذہنی حالتوں کے وقوفی عمل پر غور کریں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کسی شے کی واقفیت اور

اس کے علم میں جو فرق ہوتا ہے اس کو کلیتہً نفسی حواس کی موجودگی اور عدم موجودگی کے فرق میں تحویل کر سکتے ہیں۔ کسی شے کے متعلق علم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہم کو اس کے علائق کا علم ہے۔ اس کی واقفیت کے یہ معنی ہیں کہ اس شے کے متعلق ہمارا علم صرف اس کے ارتسام یا احساس تک محدود ہے۔ اس صورت میں ہم کو اس شے کے اکثر علائق کا علم ہالہ کی ناقص اور غیر متحقق نسبتوں کے حاشے کے طور پر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم دوسرے بحث کو شروع کریں، اس احساس نسبت کے متعلق ہی کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے کیونکہ یہ بجائے خود چشمہ ذہنی کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔

واسطہ کے اختلاف فکر ارادی میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسا موضوع یا مبحث سے فکر کی معقولیت ضرور ہوتا ہے جس کے گرد تمام اراکین فکر گردش کرتے ہیں۔ اس مبحث یا دلچسپی کا تعلق حاشیے میں متواتر محسوس ہوتا رہتا ہے، خصوصاً مبحث کے موافق یا مخالف ہونے کا۔ اگر کوئی خیال ایسا ہے جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سب کچھ ٹھیک ہے تو اس خیال کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ مبحث فکر کا معاون ہے مگر شرط یہ ہے کہ ہم کو صرف یہ محسوس ہو کہ اس کا معروض ان علاقوں میں جگہ رکھتا ہے جن میں کہ موضوع فکر بھی ہے یہ اس کو ہمارے سلاسل تصورات کا ایک موزون و مناسب حصہ بنادینے کے لئے کافی ہے۔

ہم اپنے موضوع کا یا تو زیادہ تر الفاظ میں خیال کرتے ہیں یا بصری اور دوسری طرح کی تشاللات میں لیکن اس سے ہمارے موضوع نئے علم کی ترقی میں فرق واقع ہونا لازمی نہیں اگر ہم صرف الفاظ میں داب کچھ ہی کیوں نہ ہوں) یا ہم دیگر اور مبحث کے ساتھ نسبت کا ایک حاشیہ محسوس کریں اور اگر ہم کو کسی نتیجے تک پہنچے کا شعور ہو تو ہم کو محسوس ہو گا کہ ہمارا خیال معقول اور صحیح ہے ہر زبان میں الفاظ طویل ربط کی بنا پر ایک دوسرے سے اور نتیجے کے ساتھ منافرت یا مناسبت کے حاشیہ پیدا کر لیتے ہیں جو اسی قسم کے بصری لمسی اور دیگر تصورات کے حاشیہ کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ میں چہرہ لکھتا ہوں کہ اس قسم کے حاشیہ کا سب سے اہم عنصر حتمت فکر کے موافق یا مخالف صحیح یا غلط ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں سے واقف ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ کہنا شروع کریں تو باقی تمام الفاظ فرانسیسی ہی کے لب پر آئیں گے اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ فرانسیسی جلتے بولتے انگریزی میں در آئیں۔ فرانسیسی الفاظ کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ مناسبت ایسی نہیں ہے جو دماغی قانون کی حیثیت سے محض مبکائی کی طور پر عمل کر رہی ہو

یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت محسوس بھی کرتے ہیں اگر کسی دوسرے کی زبان سے فرانسیسی جملہ انیس تو اس کے سمجھنے کی قوت ہم میں کبھی اس قدر کم نہیں ہو جاتی کہ ہم کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ الفاظ بہ اعتبار زبان باہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ کتنی ہی منتشر کیوں نہ ہو لیکن اگر فرانسیسی الفاظ میں یکا یک ایک انگریزی لفظ کو داخل کر دیا جائے تو ہم اس تغیر سے فوراً چونک نہیں گئے اگر الفاظ کا خیال کیا جائے تو ان کے باہم مربوط ہونے کا ہم سمجھنا اس کم سے کم حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ عموماً اس امر کا ہم سمجھنا اور ادا کرنا جتنے الفاظ ہم سن رہے ہیں وہ ایک ہی زبان اور اس زبان کی بھی خاص ہی قسم کی بول چال سے تعلق رکھتے ہیں جس کے صرف و نحو کے انداز سے ہم واقف ہیں عملی طور پر اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ غلط عقل نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر زبان کا کوئی غیر معیاری لفظ داخل کر دیا جاتا ہے، یا صرف و نحو کے اعتبار سے کوئی فاضل عطلی ہو جاتی ہے یا جس قسم کی گفتگو ہو رہی ہے اس کے غیر موزون و نامناسب کوئی لفظ آجاتا ہے و مثلاً گفتگو تو فلسفیانہ ہو رہی ہے اور اس میں چوہے دان یا چڑیا کی چیخ کا لفظ آجاتا ہے تو جملہ گویا پھٹ پڑتا ہے کہ ہم غیر موزونیت سے چونک پڑتے ہیں اور تسلیم کا خاموش انداز کا فوراً ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی حالتوں میں احکامات معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ الفاظ خیال میں کوئی چونکا دینے والی یا منفرت پیدا کر دینے والی شے نہیں ہے۔

اس کے برعکس اگر الفاظ ایک لفظ کے ہوں اور تو اعداد صرف و نحو کے اعتبار سے کلام صحیح ہو تو ایسے جملے بولے جاسکتے ہیں جن کے مطلب کوئی معنی نہ ہوں گے اور جن پر ممکن ہے کوئی شخص اعتراض نہ کرے۔ نماز کے وقت جو تقریریں ہوتی ہیں ان سے خاص قسم ترکیبوں کے بار بار احتمال سے اجرت پر لکھنے والوں اور نامہ نگاروں کی تحریرات سے اس قسم کی

صد ہا مثالیں مل جائیں گی مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک کے ورزشی کرتیوں کا اخبار میں ذکر پڑھتے وقت یہ جملہ میری نظر سے گزرا۔ پرندے درختوں کی شاخوں کو اپنے ترانہ صبحی سے معمور کر رہے تھے جس سے ہوا مناک ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی۔ غالباً نامہ نگار کے قلم سے یہ جملہ جلدی میں کھل گیا تھا جس کو ناظرین میں سے بھی اکثر نے محسوس نہیں کیا۔

پس ظاہر ہے کہ اس سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا کہ کس قسم کے ذہنی مادے اور کیسی مثالیں ہیں ہماری فکر جاری رہتی ہے۔ جو مثال دراصل کوئی اہمیت رکھتے ہیں وہ فکر کے سکونوں یعنی حقیقی نتائج دخواہ وہ عارضی ہوں یا قطعی کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور باقی تمام چشمہ



شکل نمبر ۳

میں احساسات علاقہ ہی کا دور دورہ ہوتا ہے اور جن اشیاء سے علاقہ ہوتا ہے وہ کالعدم ہوتی ہیں۔ اشیاء کے متعلق یہ احساسات علاقہ نفس کی یہ مضاعف سریتیاں ہائے یا حاشے ممکن ہے مختلف

قسم کی مثالیں میں بعینہ یکساں ہوں۔ جن حالتوں میں غایت ایک ہی ہوتی ہے ان میں ذہنی وسائل کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ بات ایک شکل سے واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو ایک تجربہ ہے جس کے متعلق چند افراد سوچنا شروع کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ یہ عملی نتیجہ ہے جو عقلاً اس سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص اس تک ایک راستے سے پہنچتا ہے اور دوسرا دوسرے راستے سے ایک شخص انگریزی لفظی مثالیں کی راہ اختیار کرتا ہے اور دوسرا جرمن لفظی مثالیں کی ایک شخص میں بھری مثالیں کا غلبہ ہے دوسرے میں لمبی مثالیں غالب ہیں بعض سلاسل مثالیں پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض بہت مختصر ترکیبی و مریج ہوتے ہیں اور بعض میں جھجک پائی جاتی ہے اور قدم قدم پر وقفے ہوتے ہیں لیکن جب تمام سلسلوں کا انجام ایک ہی نتیجے پر ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں

اور بالکل ٹھیک کہتے ہیں کہ سب اشخاص کے ذہن میں دراصل ایک ہی خیال ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی ذہنی دنیا میں داخل ہو تو اس کو یہ دیکھ کر بے حد حیرت ہوگی کہ اس کا عالم خود اس کے ذہنی عالم سے کس قدر مختلف تھا۔

چشمہ شعور کے متعلق جن خصوصیات کی طرف اس خاکے میں توجہ دلائی مقصود ہے ان میں آخری خصوصیت یہ ہے کہ۔

شعور اپنے معروض کے ایک حصہ میں دوسرے کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے اور جب تک یہ معروض فکر رہتا ہے تو اپنے معروض کے بعض حصوں کو ملاتا اور بعض کو واپس کرتا یا بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔ انتہائی توجہ اور عمدی ارادہ اس پسند کے خاص مظاہر ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوں گے کہ یہ ایسے اعمال ہیں کس قدر اتار کے ساتھ عمل کرتا رہتا ہے جن کو ہم معمولاً ان اسماء سے موسوم نہیں کرتے۔ زور اور تاکید ہمارے ہر ادراک کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ ہمارے لئے یہ بات بالکل ناممکن ہوتی ہے کہ اپنی توجہ کو بلا امتیاز چند اقسام پر منتشر کر دیں چنانچہ گھنٹے کی یکساں آواز کو ہم اختلاف تاکید کے ذریعے سے مختلف تالوں میں تقسیم کرتے ہیں ان تالوں میں سب سے زیادہ سادہ وہ ہے جس میں دو آوازوں کو مرکب کر لیا جاتا ہے یعنی ٹک ٹک ٹک ٹک ٹک ٹک ٹک ٹک۔ اگر بیقاعدہ نقاط و نشانات بنے ہوں تو ہم کو ان کا ادراک قطار و قطار اور مجموعہ ہوتا ہے اگر اسی طرح سے خطوط بنے ہوں تو وہ مختلف اشکال محسوس ہوتے ہیں یہ وہ پہاں، وہاں، اب، جب کے امتیازات اسی انتخابی تاکید کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو زمان و مکان کے مختلف حصوں کے متعلق کیجاتی ہے۔

لیکن ہم صرف اسی قدر نہیں کرتے کہ بعض اشیاء پر زور دیکر بعض کے ساتھ مربوط کریں اور بعض کو علیحدہ رکھیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم بہت سی چیزوں کو جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں نظر انداز کر دیتے ہیں اب میں مختصر بیان کرتا ہوں کہ یہ کیوں کرتا ہے۔

میاں صفحہ ۱۰-۱۲ پر کہہ چکے ہیں ہمارے اس دراصل آلات انتہا سے کچھ زیادہ نہیں ہوتے۔ طبیعیات کے ذریعے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکات اور ان کی رفتاریں لاتعداد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہمارا ہر ایک ایک محدود رفتار کی حرکات کو اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ان ہی سے منتخب ہوتا ہے اور باقی حرکات کو اس طرح سے نظر انداز کر دیتا ہے کہ گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے ایک ایسے سلسلے میں جس کی کڑیاں لاتعداد اور ناقابل اعتبار ہوتی ہیں ہمارے جو اس ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے ایک ایسی دنیا پیدا کر دیتے ہیں جس میں تقابل تاکیدیں اور نوکی تغیرات اس طرح سے ملے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح سے روشنی اور سایہ تصویر میں۔

اگر ایک طرف اسباب جس اس مناسبت سے منتخب ہوتے تو انکو اس کے سب سے حالت سے ہوتی ہے تو دوسری طرف توجہ بھی جو مجموعی طور پر تمام حسوں کا نتیجہ ہوتی ہے بعض حسوں کو انتخاب کر لیتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہم کو صرف ان حسوں کا علم ہوتا ہے جو ایسی چیزوں کی علامتیں ہوتی ہیں جو عملی اور جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔ ان سے ہم خاص نام رکھتے ہیں اور ان ناموں کو سم آزادی و حریت کی ایک خاص منزل تک بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر میں اپنی دلچسپی سے قطع نظر کروں تو بجائے خود غبار کا جھونکا بھی اسی قدر ایک انفرادی نام کا مستحق ہوتا ہے جس قدر کہ خود میرا جسم ہے۔

اب دیکھو کہ ان حسوں میں کیا ہوتا ہے جو ہر کو اشیاء سے انفرادی طور پر ہوتی ہیں۔ یہاں بھی ذہن انتخاب کرتا ہے یعنی غصے کا صحیح طور پر استحضار کرنے کے لئے یہ بعض حس انتخاب کر لیتا ہے اور باقی کو ایسے عوارض خیال کرتا ہے جو موقع و محل سے متغیر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ میری میز کا بالائی حصہ مرتفع کہلاتا ہے حالانکہ اس سے لاتعداد بصری حس ہوتے ہیں۔ ایک طرح پر غصے اس میں دو حادہ اور منفرد ناویئے بھی نظر آتے ہیں۔

لیکن میں اس حس کو تناظر پر مبنی قرار دیتا ہوں اور چاروں قائلوں کو اسکی اصلی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اور اپنے جالی خیال کی بنا پر مرعی بن مینر کی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اسی طرح سے دائرہ کی اصلی حالت وہ بھی جانی ہے جیسا کہ اس طرح سے ہو کہ خط بصری اس کے مرکز پر عموداً گر رہا ہو۔ اس کے علاوہ جس دائرہ سے ہوتے ہیں وہ اسی حس کی علامت ہوتے ہیں۔ توپ کی اصلی آواز وہ ہوتی ہے جو قریب سے سنائی دیتی ہے۔ اینٹ کا اصلی رنگ وہ ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب کہ اس کے مقابل ہو کہ قریب سے دیکھتے ہیں اور دھوپ نہیں ہوتی۔ لیکن اندھیرا بھی نہیں ہوتا۔ ان حالات کے علاوہ اس سے اور رنگوں کی حس ہوتی ہے جو محض اس کی علامات ہوتی ہیں مثلاً یہ معمول سے زیادہ گلابی یا معمولی سے زیادہ نیلی نظر آتی ہے۔ متعلم کے ذہن میں کوئی ایسی شے نہ ہو جس کی اس نے ایک عام حالت اپنے ذہن میں قائم نہ کر رکھی ہو۔ مثلاً ایک عام قد و قامت، اپنے سے ایک خاص فاصلہ کوئی خاص رنگ وغیرہ۔ لیکن یہ تمام اصلی خصوصیات بھی جن سے لکھنے کی حقیقی معروضیت و شبیہ قائم ہوتی ہے اور جو موضوعی حسوں کے مخالف ہوتی ہیں جو ہم کو اس سے کسی خاص وقت ہو سکتی ہیں دراصل انھیں کی طرح سے حس ہوتی ہیں تمام حسوں میں سے ذہن بعض کو انتخاب کر لیتا اور یہ طے کرتا ہے کہ تمام حسوں میں سے کونسی حس زیادہ حقیقی و واقعی سمجھی جائے گی۔

علاوہ ازیں عالم اشیاء میں جس کو چار اذہن اپنی انتخابی مشقت سے اپنا بنا لیتا ہے، جس شے کو تجربہ کہتے ہیں وہ تمام تر ہماری عادت کی توجہ سے متعین ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص تم سے سامنے کوئی شے بیکڑوں متر آئے، لیکن اگر وہ اس کو دیکھے ہی نہیں تو یہ اس کے تجربہ میں داخل نہیں ہو سکتی۔ ہم بیکڑوں نہیں ہزاروں کھینچوں جھینگروں اور گہیلوں کو دیکھتے ہیں لیکن عالم حشرات الارض کے سوا اور کوئی ان سے خاص معنی نہیں سمجھ سکتا۔ اس کے برعکس ایسی شے جو زندگی بھر ایک ہی بار نظر کے سامنے سے گزری ہو ممکن ہے حافظہ پر اپنا نشان چھوڑ جائے۔ فرض کرو

کہ چار شخص یورپ کی سیر کرتے ہیں۔ ایک تو ان میں سے صرف دلہیپ انزات مثلاً ملبوسات انوائں عمارات مناظر فقر جگا ہوں تصویروں اور مجسموں کی یاد لیکر واپس آتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں کو بالکل محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ وہ ماحول کی قیمتوں آبادیوں برائیوں کے انتظامات دروازوں اور گھر کیوں کے بسند ہونے اور کھینے کے طریقوں پر غور کرتا ہے۔ تیسرا انھیں ٹولوں اور نا منج گھروں کی تعریف میں رطب السان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا۔ چوتھا ممکن ہے اپنے خیالات میں اس قدر شہک رہا ہو کہ ان چند مقامات کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ بتا سکے جن میں سے اس کا گذر ہوا تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے احضاری معروضات کے جم غفیر سے ان چیزوں کو انتخاب کر لیا ہے جو اس کی ذاتی اغراض کے مناسب حال تھیں اور انھیں کا اس کو تجربہ ہوا ہے۔

اب اگر اشتیاق کی تحریر ترکیب سے قطع نظر کر لیں اور یہ دریافت کرنا چاہیں کہ عقلی طور پر ذہن ان میں باہم کیونکر ربط قائم کرتا ہے تو بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہر جگہ غالب ہے۔ آئندہ چل کر ہم یہ ثابت کریں گے کہ استدلال ذہن کی اس قابلیت پر مبنی ہوتا ہے جس سے وہ اس منظر کو اجزائیں تقسیم کرتا ہے جس کے متعلق اس کو استدلال کرنا ہوتا ہے اور ان میں سے ان کو انتخاب کرتا ہے جو موقع کے اعتبار سے اس کو کسی مناسب نتیجہ تک پہنچا سکتے ہیں۔ صاحب ذکاوت وہ شخص ہوتا ہے جو صحیح جزو کا انتخاب کرتا ہے اور اس سے ٹھیک موقع پر کام لیتا ہے۔ یعنی اگر گفتگو نظری ہو تو صحیح دلیل پیش کرتا ہے اور اگر موقع عمل کا ہو تو صحیح ذرائع اختیار کرتا ہے۔ اب اگر ہم جالیاتی شعبہ کو لیں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ توضیح کے ساتھ سمجھ میں آجاتا ہے۔ صاحب فن ہمیشہ اپنے فن کے اظہار میں انتخاب سے کام لیتا ہے وہ ان تمام سرستیوں رنگوں شکلوں کو چھوڑ دیتا ہے جو باہم مناسب نہیں ہوں یا اس کے کام کی اصلی غایت کے منافی ہوتی ہیں۔ وہ وحدت مناسبت و موزونیت جو بقول بوسویون

مناجج فن و ہنر کو تانج فطرت پر فوقیت دیتی ہے محض اسی انتخاب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ہنر و کچھ ذکاوت رکھتا ہے تو وہ ہرگز شتمہ فطرت سے اس کی اصل خصوصیت اقتباس کر لیتا ہے اور ان تمام عارضی و اتفاقی اجزاء کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے مناسب نہیں ہوتے۔

اور اگر اوپر جائیں تو ہمیں اخلاقیات کی سطح نظر آتی ہے جہاں محض پسند کا سکہ جاری ہے۔ کسی فعل کو اس وقت تک اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ یہ چند یا تمام ممکن صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلال پر دیر تک غور کرنا اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دمانا، سخت راستے پر اپنے پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ نہ کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کی مخالفت اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہئے اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کہ کیا مجھے اس جرم کا مرتکب ہونا چاہئے یا کیا مجھے اس پیشہ کو اختیار کرنا چاہئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کر لوں، فلاں عورت سے شادی کر لوں تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ آئندہ کیا ہوگا اس کا یقین اس کے اس لمحے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوہنہاں جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت کے ہوتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی رد عمل ہو سکتا ہے، وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا انعکاس ہوتا ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ نہیں ہوتی کہ اس کو کون سے فعل کا عزم کرنا چاہئے بلکہ اس کو دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے

اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہئے۔
 تجربہ انسانی پر اگر ایک اجمالی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ مختلف
 انسانوں کی پسند بڑی حد تک ایک ہی ہوتی ہے۔ پس انسانی حیثیت مجموعی اس
 باب میں متفق ہے کہ کس شے پر اس کو توجہ کرنی چاہئے اور کس شے کا نام لینا
 چاہئے۔ جن حصوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں سے بھی انتخاب ہوتا ہے۔
 لیکن ان میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کونسے حصے قابلِ ترجیح اور قابلِ تائید ہیں
 اور کون سے قابلِ ترجیح و تائید نہیں۔ لیکن ایک صورتِ البتہ ایسی ہے جس میں
 دو آدمیوں کی پسند بھی ایک نہیں دیکھی گئی کوئی سے دو آدمی ہوں وہ اپنے لئے
 اکائیات کو دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہم میں سے ہر ایک کے لئے تمام ترجیحی
 ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب کے سب ان میں تقسیم مختلف کرتے
 ہیں۔ اس کے متعلق جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں حصوں کو ایک ہی نام لینے
 لیتا اور غیر لانا سے موسوم کرتے ہیں تو نہ کورہ بالا کا مطلب بالکل واضح ہو جائے گا۔
 وہ عظیم الشان دلچسپی جو کہ انسان کو اکائیات کے ان حصوں سے ہوتی ہے جن کو
 وہ اپنا کہہ سکتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی معممہ ہو لیکن نفسیات کے لئے یہ ایک
 ایسی حقیقت ہے کوئی شخص اپنے بڑوسی کے لانا میں ایسی ہی دلچسپی نہیں لے سکتا
 جیسی کہ اس کو اپنے لٹ کے ساتھ ہوتی ہے۔ بڑوسی کا لانا خارجی چیزوں کے
 ساتھ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں خود اس کا لانا متنازعہ و نمایاں معلوم ہوتا ہے۔
 چنانچہ لوٹنے کسی مقام پر کہا ہے وہ کبڑا بھی جو پاؤں کے نیچے آکر سہل
 جاتا ہے اپنی مصیبت زدہ ذات کا باقی تمام عالم سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ
 اس کو اپنی ذات یا اکائیات کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا۔ میرے لئے وہ عالم
 کا محض ایک جزو ہے۔ اور اس کے لئے میں عالم کا محض ایک جزو ہوں
 ہم دونوں میں ہر ایک اکائیات کی مختلف طور پر تقسیم
 کرتا ہے۔

اب ہم ابتدائی خاکے سے مضمون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں
 لیکن اس سے پہلے شعور ذات کی نفسیات بیان کر دیں جس کا اس میں قبل از وقت ذکر کیا گیا ہے

باب ۱۲

ذات

مجھے اور میں میں جس چیز کے بھی خیال میں مشغول ہوں اس کے ساتھ ساتھ کم و بیش مجھے اپنی ذات یعنی اپنے وجود شخصی کا ضرور وقوف ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اس کا وقوف بھی میں ہی کرتا ہوں۔ اس لئے مجموعی طور پر ذات انامیاں دو گونہ ہوتی ہے۔ اس کا ایک رخ تو وہ ہوتا ہے جس کا وقوف ہوتا ہے اور ایک رخ وہ جس کو وقوف ہوتا ہے۔ یعنی یہ کچھ تو معروض ہوتی ہے اور کچھ موضوع۔ ان دونوں پہلوؤں میں امتیاز کرنا ضروری ہے اس لئے ہم اختصاص کے خیال سے ایک کو مجھے اور دوسرے کو میں کہتے ہیں ایک ہی شخص کے دو رخ ہیں ان کو علیحدہ چیزیں نہیں کہا جاسکتا کیونکہ میں اور مجھے یا انا اور لی میں امتیاز کرتے وقت بھی ان کی عینیت کو علیحدہ طور پر قائم کرنا سخت دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے ان اصطلاحوں کی بنا پر ہم ان کے نفسیاتی امتیاز کو نظر انداز کرنا چاہئے۔ کیونکہ ابھی اس مسئلے کی ابتدا ہے آخر میں غور و فکر کے بعد جو کچھ نتیجہ ہوگا دیکھنا چاہئے۔ لہذا پہلے تو میں ذات معلوم لی یا مجھ سے بحث کروں گا جسے ذات تجزیہ کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد ذات عالم میں یا انا سے خاص پر گفتگو ہوگی۔

(۱) ذات معلوم

ذاتِ تجربی یا لی مجھ اور میرے میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنے بعض افعال اور بعض چیزوں کو ایسا ہی خیال کرتے جیسا کہ خود اپنے فہمن یا اپنی ذات کو۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنی صنعت یا ہی عزیز ہو سکتے ہیں جیسا کہ اپنا جسم یعنی اگر ان پر حملہ کیا جائے تو یہ ایسے ہی انتقامی افعال کا باعث ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوا ہو۔ خود جسم کے متعلق بھی سوال ہو سکتا ہے کیا وہ ہمارا ہے یا ہم ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات انسان اپنے جسم کو بھی آپ نہیں سمجھتا اور اس کا بعد خاکی کو ایک طرح کا محسوس خیال کرتا ہے جس سے ایک روز راجہ بنانا اس کے لئے سہت کا باعث ہو گا۔ اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی کہ ہم ایک متغیر رہنے والی جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی تیسے کو بعض اوقات جزا دی یا مجھ خیال کیا جاتا ہے بعض اوقات میرا سمجھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ گو یا مجھے اس سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے مجھ کو اگر وسیع ترین معنی میں لیا جائے تو اس میں انسان کی وہ تمام چیزیں داخل ہوتی ہیں جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں انسان کا جسم اور فہمی قوتیں ہی نہیں ہوتیں بلکہ اس کی پوشاک اس کا مکان اس کی بی بی اس کے بچے اس کے آباء اجداد اور دوست احباب اس کی نیکنامی اور صنعت اس کی زمین گھوڑے جہاز بنیک کا حساب یہ سب داخل ہیں۔ یہ تمام چیزیں اس میں ایک ہی طرح کے جذبات پیدا کرتی ہیں یہ چیزیں اگر بڑتی اور سرسبز ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا اور غمسر کرتا ہے اگر ان میں کمی آتی ہے یا خراب ہو جاتی ہیں تو وہ رنجیدہ و طول ہوتا ہے اس میں شک نہیں اس کو ہر شے کے متعلق یکساں احساس نہیں ہوتا۔ لیکن سب کے لئے ہوتا تقریباً ایک ہی طرح کا ہے مجھ کو اس طرح سے وسیع ترین معنی میں سمجھ کر اب ہم اس کی تباہ کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں جن کا تعلق علی الترتیب۔

(۱) اس اجزائے ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے ہے جن کے یہ محرک ہوتے ہیں۔

(۳) ان افعال سے ہے جن کا یہ باعث ہوتے ہیں۔

(۱) اجزائے ”مرا“ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یعنی اول تو وہ جن سے مراد مادی ترتیب پاتا ہے دوم وہ جن سے مراد انتہائی ترتیب پاتا ہے۔

مرائے مادی اکثر اشخاص میں جسم مرائے مادی کا داخل ترین حصہ ہوتا ہے اور جسم کے بعض حصے بعض کے مقابل میں زیادہ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کپڑے ہیں۔ اسی وجہ سے زمانہ قدیم میں یہ بات

ضرب النمل تھی کہ انسان تین چیزوں کا بنا ہوتا ہے۔ روح کا جسم اور لباس یہ محض سحرہ بین ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عقیدت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کو کسی حالت کو ترجیح دو گے اول یہ کہ حسین صورت مگر خلیطہ اور پچھلے کپڑے ہوں اور دوسرے یہ کہ گریہ صورت مگر عمدہ اور صاف پوشاک ہو مانتو بہت ہی کم ایسے لوگ ہوں گے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیدیں اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعزا ہمارے ذات کا جزو ہوتے ہیں ہمارے والد اور ہماری والدہ ہماری بی بی اور ہمارے بچے ہماری بھئی اور ہمارا ہی گوشت پوست ہوتے ہیں ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و شغل ہوتے ہیں۔ اگر ان کی شان میں کوئی گستاخ کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے گویا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اس کے خصوصیات دل میں لطیف ترین محبت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس کے انتظام میں کوئی نقص رکالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جسمانی و خلقی طور پر ترجیح دیتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے اہم ترین اعلیٰ اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔

اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اس کو عمدہ اور جو بصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ اور بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو دوست نہ کھنے کا سب انسانوں میں قدتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جمعی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذاتِ تجربی کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا پسینہ ہمارا جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی کوئی کو ایسا شخص ہو جس کی دماغی یاد رکشتی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ ہشتادویں صدی میں جو محو ہو گیا ہو وہ ان واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ بحال کو اسی قسم کی اپنی دولت سے محبت ہوتی ہے اگرچہ یہ سمجھتا ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے پر جو افسوس ہوتا ہے اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اب ہم کو وہ خاوند نہ ہوں گے جو ان سے ہم کو پہنچتے تھے۔ باقی ہمہ ہر حالت میں اس خیال کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شے کی کمی واقع ہوئی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم وقتاً آوارہ گردوں اور ان ٹکڑا گدوں کے ساتھ مل جاتے ہیں جن سے ہم کو انفرت تھی اور ان خوش نصیب بنائے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو اس پر خشکی و زری میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل طور پر تندرست و توانا ہیں اور جن کے سامنے ہم اپنے آپ کو غیر تقصابت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر کتنا ہی سخت کیوں نہ گر لیں لیکن ہم پر پھر بھی ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح سے نہ ہو۔

انسان جو امتیاز اپنے معاصرین میں پاتا ہے وہ اس کا ملنے مرے اجتماعی | اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو

اپنے ہم جنسوں کے سامنے رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں ایک خلقی رجحان اس امر کا بھی ہوتا ہے کہ دیگر انہائے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں اگر یہ ممکن ہوتا کہ کوئی شخص سوسائٹی میں رہے اور اس کے سامنے اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ کوئی سخت سزا نہ ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں تو کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہوگی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے۔ بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال کرے اور اس طرح عمل کرے کہ گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی بایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی جس کے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی تکلیف آرام و آسائش معلوم ہوگی کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ حساس ہو گا کہ گویا ہم جتنے ہی برے ہیں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں ہیں اگر بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص میں اتنی ہی اجتماعی ذائیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہنچانے والے اشخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کے نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اعراض کا لحاظ رکھ کر ہم کچھ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے کے متعلق ایک شخص کو فکر و خیال ہوتا ہے ان کی خبیث جماعتیں ہوتی ہیں انہی ہی اس شخص کی اجتماعی ذائیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گرد ہوں میں سے کہ ایک گروہ کو اپنی ذات کا مختلف یہود کھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیگی بلی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہمنسوں کے سامنے حد سے زیادہ اکڑافوں کی لیتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو اپنی اولاد کے سامنے اس طرح سے ظاہر نہیں کرتے جس طرح سے کہ اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں۔ اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح سے کہ اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے

انسان مختلف ذاتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ : انہیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب سے نامے ڈال کر ایسی حالت میں ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے۔ اور یہ تقسیم عمل بالکل موزوں ہو سکتی ہے کہ ایک شخص بچوں کے سامنے تو نرم دل ہو اور بڑے باپوں یا قیدیوں پر سختی کرے۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس ذات کی جلائی یا برائی سے جہت ہی شدہ یا قسم کی خوشی اور غم ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر دائمی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ شخص ذات اجتماعی طور پر مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت انسان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مہا گویا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے تو اس کی تنقیدی اور اطمینان کا کوئی انداز نہیں ہو سکتا۔

انسان کی یکنامی و بدنامی اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذلتوں میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی اجتماعی ذلت اس کو عزت سے کہتے ہیں بالعموم ان تعریضات کا نتیجہ ہوتی ہیں کا حد ذکر درجہ چہرے کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاشرین کے ایک گروہ میں ہو بہ نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ تمثال سے بعض اوقات کٹتا ہے اور اگر وہ نہیں کرتے۔ اور اس کو ان کے مطابق ہونا پڑتا ہے مثلاً ایک شہر میں بیضہ پھیل رہا ہے ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس میں اس پر کوئی حرف نہ آئے گا لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں کہ ایک عمری شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے اپنی جان بچا سکتا ہے بلکہ اس نے اس کی اجتماعی حیثیت پر کوئی اثر پڑے ان حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مرنے لگے۔

اسی طرح سے حج اور دیگر اپنے رتبہ اور منزلت کی بنا پر ایسے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتا جو عام شخص کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں۔ ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ یہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے پھر دی ہے لیکن بحیثیت ایک سرکاری اہل ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہئے ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہئے۔ زبان خلق بھی زندگی کی سب سے بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے جو رگوں رگوں کی چیز نہ جراتی جا رہے جواری اپنے جوئے کا قرضہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوامتی کا قانون عزت نامہ میں نزک و اجازت سے بھرا ہوا ہے اور ان پر عمل کرنے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی حیثیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں مثلاً عالم طور پر ہمیں جھوٹ نہ بولنا چاہئے بلکہ اگر کوئی یہ پوچھے کہ فلاں قانون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں جتنا جی جاوے جھوٹ بولو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ تم سے سب سے زیادہ تو تم پر اس کی مبارزت کا خیال کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی تم کو تمہارے شخصیت کو لڑنے کی دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہو گا۔

مرائے روحی | مرائے روحی میں جہاں تک کہ اس کا تعلق ذاتِ متغیر بنی سے ہے، میرے نزدیک شعور کی فونی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بلکہ شعور کی تمام حالتوں کا مجموعہ۔ یعنی مجموعی طور پر میری تمام ذہنی قوتیں اور رجحانات مرائے روحی کے مساوی ہوتے ہیں۔ محسوس ہے مجموعہ کسی وقت میرے فکر کا موضوع بن جائے اور ایسے ہی جذبات کے پہچان کا باعث ہو جیسے کہ لہا کے اور حصے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے اوپر ایک ذہنی فکر ہستی کی حیثیت سے غور کرتے ہیں تو لہا کے اور تمام اجزاء اس کے خارجی مقبوضات و اشیا معلوم ہونے لگتے ہیں۔ خود لہا کے روحی میں بعض اجزاء بعض مقبوضات خارجی

معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً حسی قوتیں لٹائے ذہنی کا اس قدر قریبی جز و معلوم نہیں ہوا جس جتنی کہ خواہش اور جذبات معلوم ہوتے ہیں یا ہمارے عقلی و ذہنی اعمال اس قدر قریبی جز و معلوم نہیں ہوتے جس قدر کہ ارادی فیصلے معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جو احساسی حالتیں نسبتاً زیادہ فعلی ہوتی ہیں وہ لٹائے روحی کے زیادہ قریبی اجزائیں سے ہوتی ہیں۔ ہماری ذات کی اصل اصول ہماری زندگی کی پشت پناہ اس فعلیت کی جس ہوتی ہے جو ہماری بعض فاعلی حالتوں کے اندر موجود ہوتی ہے۔ فعلیت کی یہ حس اکثر ہماری روح کے زندہ جو ہر کارہ راست اظہار سمجھی جاتی ہے۔ اب ایسا فی الواقع ہو یا نہ ہو یہ ایک جملہ گمانہ امر ہے۔ میں اس خاص قسم کی داخلیت کو بیان کر دینا چاہتا ہوں جو ان حالتوں میں پائی جاتی ہے جن میں فعل ہونے کا وصف موجود ہوتا ہے اسکی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے۔ گویا ہمارے تجربے کے دیگر عناصر سے ملنے کے لئے جاتے ہیں۔ ان کو اس طرح سے محسوس کرنے کے باب میں غالباً سب لوگ متفق ہیں۔

(۲۱) اجزائے ذات کے بعد اس کے جذبات و احساسات کا نمبر ہے یہ دو قسم کی ہوتی ہے۔ خود پر اطمینان اور خود سے بے اطمینانی محبت **خوبی** نفس دراصل تیسرے نمبر پر آتی ہے۔ یہ افعال میں داخل ہے کیونکہ جو کچھ انسان اس لفظ سے مراد لیتا ہے وہ دراصل حرکی رجحانات کا مجموعہ ہے اس کو صحیح معنی میں احساس نہیں کہہ سکتے۔

زمان میں دونوں قسم کی خوبیوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں جیسا کہ غرور تکبر وغیرہ ایک طرف ہیں اور انکسار نفس عاجزی پریشانی شرم پشیمانی تاسف حقارت بالوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی قیاس فطرت انسانی کے بلا واسطہ اور حس سمجھ میں ایٹلافیہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ ناخوشی مظاہر ہیں جو حسی لذات و آلام کے تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس انداز سے کی طرف ہمارا خوش حال یا بد حال شخصی رجحان برپا کرتا ہے۔ استحضار لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہوتا ہے اور استحضار آلام

ہا مجموعہ اس کے مخالف احساسِ شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیتِ نفس حاصل ہوتی ہے تو ہم ان کل ممکنہ متنافع کوجن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہراتے ہیں۔ اور جب ہم کو بالوسی ہوتی ہے تو ہر بات سے ہم براشگون لینے ہیں لیکن محض نفع کی توقع طمانیتِ نفس نہیں ہوتی اور نہ محض نقصان کا خوف بالوسی نفس پیدا کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام نوا ہوتی ہے اور یہ نوا ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی جو ہماری طمانیت و بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر ایک ادنیٰ درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی کامیابی حاصل ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر فاشکار ہو جائے اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی میں کامیابی مشتبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر نیکمرانہ ہی نظر ڈالتا رہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساسِ ذات کے لئے جو شے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی (یعنی یا بری حالت ہے جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے) اس نے اپنا ہاتھ جیب میں الا اور ایک بیڑ نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو، ایسا شخص جس کا آٹے تجربی کافی طور پر وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوتیں پاتا ہو جنکی بناء پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت و منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو اپنے بچپن کے زمانہ میں ہوا کرتے تھے۔ ”کیا یہ وہی عظیم نشانِ بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔“ برخلاف اس کے وہ محض بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسطِ زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے اس کی حالت بے اعتمادی نفس کے بدولت بالکل مریضوں کی سی ہو جائے گی اور وہ ان امتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ فی الحقیقت کامیابی کے ساتھ متقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی کے جذبات بھی عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں ہر ایک ایسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے کہ غصہ یا احم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم کے آثار و علامت ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں۔ طمانیت نفس کی حالت میں اعتمادی عضلات منہج ہوتے ہیں انھیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے، تنہضے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی مسکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر پاگل خانوں میں نظر آتا ہے جہاں پر دو چار امراض ایسے ضرور ہوتے ہیں جو فخر و غرور کی بنا پر دیوانہ ہو جاتے ہیں جن کی پر غرور شکل متکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف سے مزین ہونے کے مقابلہ میں پاگل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انھیں مایوسی کے قلموں میں ہم کو مخالف قسم کے جذبہ کی قوی ترین علامات ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں، کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوتے ہیں ہمیشہ کے لئے جو اس کھو بیٹھتے ہیں۔ وہ بھیجتے ہیں دیکھتے ہیں نظیروں سے بچنا چاہتے زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپہ نہیں اٹھا سکتے۔ اسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف و غصہ کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی معقول وجہ کے براجمتہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود ہی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتباری اور خود واقعی کے تعارض میٹر کا بار و روزانہ کیوں کر چڑھتا اترتا رہتا ہے جس کے سبب عقلی نہیں بلکہ احتیائی اور غرضی ہوتے ہیں۔ اور جو کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہماری ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔

(۳) اس کے بعد خود غرضی اور بقائے نفس کا درجہ ہے۔

ان الفاظ میں ہماری بہت سی اساسی نفسی تحریکات داخل ہیں۔ مثلاً جسمانی افادہ نفس اجتہائی افادہ نفس اور روحانی افادہ نفس۔ جسمانی افادہ نفس انہم معمولی مفید انظراری اعمال حرکات تصفیہ و تحفظ سب کے

سب جسمانی تحفظ نفس کے لئے ہوتے ہیں۔ خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں اسلئے متقابل ہیں اگر افادہ نفس سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ کے انتظام سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کا شکار کرنے دولت جمع کرنے گھرنانے اور آفات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شکار کرنا پڑے گا اور ہم کہیں گے یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں اگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں محبت صہبی محبت والدین انتحاب و حرص کے ساتھ صرف جسمانی لینا کی نرقی ہی میں سرگرم نہیں ہوتیں بلکہ مادی لٹا کو اس کے وسیع ترین معنی میں ترقی و عروج بخشتی ہیں۔

اجتماعی افادہ نفس اجتماعی افادہ نفس براہ راست تو ہماری محبت و مودت و دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے ان سے اپنی تعریف و تحسین کے طالب ہونے حرص و رشک طلب شان و شوکت اقتدار و قوت کی خواہش سے جاری نہ ہوتا ہے لیکن بلا واسطہ اور جتنی مادی افادہ نفس کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید ہوں وہ سب کام کرتی ہیں۔ یہ امر کہ اجتماعی افادہ نفس کے لئے جو تحریکات بلا واسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً خاص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا ہے۔ ایسے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا اگر معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے متقابل کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقہ اہلانات کے بڑھانے کا بجد شوق ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں کہ ہاں! اس کو تو میں جیسی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ سڑک پر نکلیں تو چلنے پھرنے والوں میں اسے آدمی دیکھ کر ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر دوست اور ان کی عمدہ رائے اپنے متعلق بہت زیادہ محبوب ہوتی ہے۔ تمھیں کرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر پال لال ٹیٹو

میں اس طرح سے پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک آپ کا دہنا ہاتھ کیڑے ہوئے اور دو سر لایاں تو کیا اس سے آپ کو بچہ خوشی نہ ہو گی لیکن اگر ڈیوک میرے ہوں اور اس طرح سے ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم سے بعض کے لئے جو کچھ بھی ہو سکے وہی کافی ہو جاتا ہے؛ فی زمانہ ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے ان کو محض اس کا جھٹ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا ہے۔ آمدورفت میں شخصی کالم میں طاقت و لطائف کے کالم حتیٰ کہ اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی سے سہی۔

کسی نہ کسی صورت میں آئے ضرور کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہوگا۔ گیوٹو قاتل کا فیضان اس انتہائی صورت کی ایک مثال ہے جس تک بدنامی کی خواہش اختلال حواس کی صورت میں نرئی کر سکتی ہے۔ اخبار نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا۔ سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا ہے اس کا ایک جلدیہ بھی تھا۔ ”خداوند اس ملک کا مطیع اخبار ایک بہت بڑا اہل تجھ سے تصفیہ طلب رکھتا ہے۔“

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیاء و مقامات کو میں مانتا ہوں وہ بھی اس طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں فرائض کا مذہب اس آلہ کے متعلق جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہتا ہے اسے میں جانتا ہوں اسی طرح سے جن لوگوں کی آرا کے متعلق ہم کو کوئی پروا نہیں ہوتی ان کی بھی نوجہ اور لحاظ کہ ہم ہر لحاظ خواہشمند رہتے ہیں اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے ہوتے ہیں اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص کی شخصیت سے ان کو قطعاً نفرت ہوتی ہے اسے بھی اتنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں۔ رومانی افادہ نفس کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تحریر آ جانی چاہئے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہو اب خواہ تو ترقی ملی ہو یا اطلاق یا محد و معنی میں رومی لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محد و معنی میں جس طرح رومانی افادہ نفس کہتے ہیں وہ دراصل اس مادی اور انتہائی افادہ نفس کے ماتحت آ جاتا ہے جو ستر

نشر کے بعد کے لئے ہوتی، مثلاً مسلمان بہشت کا خواہش مند ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے اس میں ان چیزوں کی ماریت جن کا وہ خواہش مند ہوتا ہے بالکل واضح ہے۔ جنت کے اگر نسبتاً ہندب خیال کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع مثلاً اولیاء انبیا کی صحبت اپنے آبا و اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے اجتماعی منافع ہیں۔ صرف تزکیہ نفس اور دامن کے داغ عصیاں سے پاک ہونے کی خواہش خواہ تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا حشر و نشر کے بعد جو زندگی آتی ہو اس کے لئے ہر طرف اسی کو خالص روحانی افادہ نفس کہہ سکتے ہیں۔

لیکن دنیا کی زندگی کے واقعات کا یہ عام اور خارجی تبصرہ محض ناقص رہے گا اگر نہ اُسے مختلفہ کی باہمی رغابت اور آویزش کا حال نہ بیان کیا جائے۔

دنیا کے مختلفہ کی باہمی رغابت اور آویزش کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متغذو ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہمارے فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے اور آویزش اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذائقوں میں صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دیتے پر مجبور ہوتا ہوں یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ میں اگر ایک وقت میں حسین و جمیل موتا نازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بلکہ سب کچھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی غریب پرورد برسیا ہی افریقہ کا مہمق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش امان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو میں ایسا ہونا پسند نہ کروں گا۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ ایسا ہونا محض ناممکن ہوتا ہے۔ کروڑ پتی کا کام و بی کے کام کے بالکل مخالفت ہو گا۔ شمس کچھ اور رحم دل آپس میں رٹ مارتے فلسفی اور عبوریت کش ایک ہی زمین میں نہیں رہ سکتے۔ اندائے زندگی میں اس قسم کی مختلفہ سیریں انسان کو ممکن معلوم ہوں گی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اور دل کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین اور

عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے اور پھر کہیں جا کر وہ ایسی صورت اپنے لئے اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی پرشے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیاں صحیح معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و ملول ہوتا ہے اور اس کی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ ذہن کی اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دیکھا ہوں۔ ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں آن واحد یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ ان میں سے کونسی اس کے لئے حقائق ہو گئی۔ یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متغیر و ممکنہ ذاتوں یا سیرقوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر ذاتوں اور سیرقوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے تو اس ناکامی کو اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا بلکہ اسی طرح سے ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل ایک سمت معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مر جاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجہ کا گھونے باز یا ملال کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا اور جب تک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا کوئی شے اس کی نظروں میں با وقت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظریں وہ اپنے آپ کو پہنچ سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کو پہنچ معلوم بھی ہوتا ہے لیکن زید جس کو ہر شخص شکست دے سکتا اسکے متعلق ذرا بھی غصہ اشتعال محسوس نہیں کرتا، کیونکہ عرصہ ہوا کہ وہ سب پر غالب آئیگی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے۔ اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی ہتک و بے عزتی نہ ہوگی۔ اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم

دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس کا تعلق اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا کہ ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نسب نامہ ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ

منزلت نفس = کامیابی دعاوی

یہ کسر نسب نامہ کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح سے شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعویٰ کے ترک کر دینے سے اسی قدر سکون حاصل ہوتا ہے جتنا کہ ان کے پورا ہونے سے۔ جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے اور شکمکش کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعویٰ سے ہاتھ اٹھا ہی کر سکون حاصل کر سکتا ہے۔ مذہب انجیل کی تاریخ جس میں اپنا گناہ گار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے اصلاح سے باپوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے تو اس کو محض تلخ کامیابی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی باشندے) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلا تامل نغمہ کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوش گوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یا دبے نظر آنے کی کوشش کو چھوڑ دیتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ ”وہذا اکا شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا جبہ صاف ہو گیا تو وہ واقف اسٹریک پر لوٹا سٹا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی“

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قصہ قدرت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ

کار لائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کرو مینا تیرے قدموں کے نیچے ہو گی نہ چارے
زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز
صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے؛

دھمکیاں اور سنسنیں اس وقت تک انسان کو متاثر نہیں کر سکتیں جب تک
یہ اس کی امکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے ہی
ہم دوسرے کے ارادے کو خربہ کر سکتے ہیں۔ اس لئے مدبر بادشاہ اور وہ
لوگ جو حکومت کرنا یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے
پہلے اپنے فنکار کے قوی ترین اصول خود داری معلوم کرتے ہیں اور پھر اسی کے متاثر
کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھالے جنکی
بنیاد وہ دوسروں کا آلہ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو حینال کرنا
چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ روایت کے
نسخہ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیر باد کہہ دیا جائے
جو اپنے قبضہ قدرت میں ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش
بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ یہی ٹیٹس یہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ اپنی
ذات کو مختصر اور ٹھوس بنا کر اس کو محفوظ و مصنون بنالے۔ ”مجھے مرنا ہے“
لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں مائے ہائے بھی کرتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ جو
مجھے حق معلوم ہو گا وہی کہو نکھا، اب اگر کوئی بادشاہ یہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے
تو میں تم کو جان سے مار ڈالوں گا اسکا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ میں نے یہ کب کہا
ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کروں گا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ
تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ
ہے کہ مجھے جلا وطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بلا کسی شور و فغاں کے وطن
کو خیر باد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخدا اطلاق اور وقت کا احتیاج
کرتے ہیں۔ اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آٹے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام
پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخدا کا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لیجائے۔
فرض کرو جہاز ڈوبتا ہے، تو پھر میں کیا کروں؟ میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر

کہ بلا خوف و ہراس بلا شور و فغاں بلا خدا کو بھلائے اس شخص کی طرح سے ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک دن مرنا ضرور ہے۔“

روایت کا یہ طرز عمل ہمیں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف ان لوگوں میں ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔ اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں روائی ہوں تو جن چیزوں کو میں اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں ان کو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو روائی نہیں بھی ہوتے کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لٹا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح سے حاصل نہیں کر سکتے جو لوگ اُن کے سے نہیں ہوتے۔ جو ان سے بے اعتنائی رہتے ہیں یا جن پر انکو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کہتے ہی اچھے کیوں نہ ہوں لیکن یہ لوگ اگر ان سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن کا انکار ضرور کرتے ہیں۔ جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم وجود برابر ہے۔ یعنی جس حد تک کہ مجھ سے ہو سکتا ہے میں بھی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لٹا کی توضیح و قطعیت اسکے مافیہ کی کمی کی تلافی کر دی گئی۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ لٹا کو پھیلانے اور اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت غیر متعین ہو جاتے ہیں، لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی کافی سے زیادہ ملتی ہو جاتی ہے۔ ”لوگ میری ادنیٰ شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کہتے کا سا سلو روا رکھیں جب تک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کر دوں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت ہیں جیسا کہ میں ہوں جو خوبی ان میں ہے اس کو میں اختیار کروں گا۔ وغیرہ ایسی عظیم المثال

فطرتوں کی وسعت نظر اور فیاضی اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اکثر اس خیال میں بے پائیں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ وہ کتنے ہی کتنے ہی پریشان و بد حال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا لے ان کو کیوں نہ چھوڑ دیا ہو لیکن ہر حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہیں، وہ فطرتوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں اور ایسا نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت و قوت میں ان کا سرے سے کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح سے ایغویا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے ذات کو کم سے کم کر کے دیتا ہے یا اس کو اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر وسعت دیتا چلا جاتا ہے جو شخص ہمارے آرمی بس کے سانچہ دل سے اس بارے میں مہمنا ہو کہ اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے وہی میں چاہتا ہوں، وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار و مزاحمت کا اثر بالکل دور ہو چکا ہے۔

یہ ہر حال میں راضی ہے۔
دنیائے مختلفہ کی تنظیم۔
 ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اس کی خود داری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہے۔

ایک حد تک اتفاق ہے کہ نائے جسمانی سب سے کم درجہ رکھتی ہے اور نائے روحانی سب سے بلند مرتبہ رکھتی ہے اور وہ مادی جسمانی اور معاشی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم قدرتی افادہ نفس سے کام لیتے تو ان تمام ذاتوں کو مساوی طور پر برتری دیتے۔ لیکن جن ذاتوں کے ہم تحمل نہیں ہو سکتے ان کو جھوٹ دیتے ہیں۔ لہذا ہماری بے غرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس تنقی کے ذیل میں لومڑی اور انگوڑوں کا قصہ نقل کرتے ہیں تو وہ بالکل غیر معقول نہیں ہے۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات کہ ہم قائم کر سکتے ہیں وہ دراصل بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم ان کے بہتر ہونیکانٹین اس پیچیدہ طریق سے دلایا جائے تو ہم کو اس کی کچھ شکایت نہ کرنی چاہئے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک ہلکا واسطہ اخلاقی فیصلہ ہی ضرور عیل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بڑی نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو بھر دی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آوارہ منشی فخر حس و رشک و حسد استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر جھوٹ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اسی طرح سے بڑھنے دوں گا اور ممکن ہے کہ بہت ہی دیر کے بعد میں ان کے محکوم رکھنے اور دبائے کا کوئی تصور قائم کر سکوں لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنا پڑتی ہے اس لئے بہت جلد میں بقول ہر مار کو اپنی خاک ہو کر دوسرے کی خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد دیتے ہیں۔

پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے لیتے ہیں اور ان اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ اور تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود غرضی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اور اوصاف حسد کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے جسم کے مقابلہ میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنے کے لئے

تھوڑے سے کھانے پیے گرمی اور بیندگی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ لہٰذا اجتماعی کو حیثیت مجموعی لہٰذا مادی سے، اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ میں اپنی عزت اپنے احباب اپنی انسانیت کی اپنی عافیت و دولت کی نسبت زیادہ قدر کرنی چاہئے۔ لہٰذا روحانی اس قدر قیمتی ہوتی ہے کہ اس کے کھولنے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیکی اپنی دولت و شہرت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہئے؛

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی و روحانی میں لوگ فوری و واقعی بعیدی و امکاکی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ پہنچتا ہے ذرا سی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلہ میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اگر سو روپے آتے ہیں ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اس کی ملاقات کی پروا نہیں کرتا۔ اگر کسی کی روح کی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ شکوہ علم غلطی و عقل سے بہرہ نہ ہو گا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کیلئے تیار ہو جائیگا؛

ان تمام وسیع اور نسبتہ امکاکی شخصیتوں میں اجتماعی امکاکی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اسکے دلچسپ ہونے کی وجہ ہے کہ اول نوید کردار میں بظاہر بعض معمول کی باعث ہو جاتی ہے؛ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان اپنی کلب اپنے رفیقوں کی بے عزتی گوارا کر لیتا ہوں یا جب میں پراسٹٹ سے کیتھولک یا کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مسطاب کو چھوڑ کر ہومیوپی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور تغیر پیدا کر لیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجود طرز زندگی پر راسخ اور اپنی موجودہ اجتماعی شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہوں کہ جو لوگ اس وقت میں مخالف رہے رکھتے ہیں مجھے ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میرے شخصیت کا اندازہ

کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہیں ان کی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو۔ ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر مجھے کسی وقت جائیں تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہ ہو گا۔ بایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی جستجو و تلاش ہوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دوائی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ مکمل ”خدا“ نہ ذہن مطلق، یا دہریت، یا عظیم، ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں بھی تاثیر دعا کے متعلق بہت کچھ کہتے ہیں۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بے سود ہے، ہمیں دعا نہ مانگنی چاہیے اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہئے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں اور اس کی وجہ اسکے سوا کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اسلئے دعا مانگتے ہیں کہ اسکے بغیر ہمارے کوئی چارہ نظر نہیں آتا غالب امکان تو یہ ہے کہ سائنس جو کچھ بھی دعا کی مخالفت میں کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے کہ کوئی معلوم شے ہم کو کسی امر کی توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجربی ذوات میں سب سے اندر دنی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اس کو صحیح رفیق۔ صرف معیاری دنیا میں نصیب ہو سکتی ہے۔

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ صرف اس بنا پر بہتی ہے کہ ادنیٰ ملکوں کی جگہ اعلیٰ حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔ اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کی طرف ضرور حوالہ دیا کرتے ہیں۔ اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ گداگر

اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا (جس میں اس موقع پر یہ ذہنی لمبا و ماوی نہ ہوتا جبکہ خارجی اجتماعی شخصیت جواب دیدیتی ہے اور ہمارے لئے اطمینان و سکون قلب عنقا ہو جاتا ہے) فقر خوف و الم سے کم نہ ہوتی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم میں سے اکثر کے لئے اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلے میں پیشور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے۔ جن میں یہ حس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ حس نہیں ہے وہ لوگ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کیونکہ ان میں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں نلکر ہنے کی عادت باکل نہ ہوتی جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک مشخص کئے بغیر اور اس سے داد کی امید رکھتے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشرتی خود کشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال ہی مثلاً جیسا کہ ایوب کا ہے کہ ”اگرچہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا، یا جیسا کہ مارکس ارمی لس کا ہے کہ ”اگر خدا مجھ سے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی“ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشرتی بے غرضی ہوتی ہے نہایت ہی غیر معمولی ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہ وہ ایوب کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایوب کی عبادت مقبول ہوگئی اور یہ خیال بھی انکے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پرواہ نہ ہوگی کہ وہ خدا کی نفرت کو رضا بقضا خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانہ میں تقدس کی یہ کدہ اس طرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کہ کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے اظہار کی خاطر مردود ہوتے ہو؟ اور اس کا جواب

ان لوگوں کے سوائے کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضامندی پر خوش ہو گا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود قرار نہیں دیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی وقعت اس کی نظر میں اور بڑھ جائیگی؛

خود غرضی کے حیوانیاتی نقطہ نظر سے یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کہ قدرت غایتی فوائد نے ہم کو تسویقات خود غرضی اور جذبات خود غرضی کیوں عطا فرمائے ہیں اگر ہمارا شعور محض وقوفی ہوتا، اگر اس میں

ایسی اشیاء کی طرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اس کے حلقہ میں آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصہ تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا۔ کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں ہر انسان کے ذہن کا دار و مدار اول تو اس جسم کی صحت و سلامتی پر ہے جس سے کہ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر اس امر پر کہ اس کے انبائے جنس اس جسم کے ساتھ کیسا سلوک کرتے ہیں اور پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اس کو بطور آلات کار کے استعمال کرتے ہیں اور یا تو اس کی طول بقا کا باعث ہوتے ہیں اور یا اس کو تباہی و بربادی کے گڑھے میں لیجا کر ڈال دیتے ہیں۔ لہذا ہر بنی نوع انسان کے لئے سب سے پہلے جو شے عزیز ہوتی ہے وہ خود اس کا جسم ہے اسکے بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا۔ ابتداء میں ہر انسانی ذہن میں تھوڑی بہت خود غرضی جماعتی افادہ نفس کی صورت میں ہو نا ضروری ہے کیونکہ ان سے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری افعال کی بنیاد ہوتی ہے خواہ وہ انحصاری سے متعلق ہوں یا نسبتاً دقیق قسم کی خود غرضی سے۔ اگر اور کسی سیدھے راستے سے نہیں تو بقائے اصلہ کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں بے پایاں دلچسپی لینے لگتے ہیں جن سے کہ یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دلچسپی جو کہ اس سے بالکل جدا کا نہ ہوتی ہے جو ان کو اپنے خالص الغویا انا کے ساتھ ہوتی ہیں جو اسی طرح ان متشابات سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں جو ان کے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتی ہیں اگر ان لوگوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی

کی نظروں کو ان کے چہروں سے معلوم نہ کر لیا کروں جن میں کہ زندگی بسر کرتا ہوں اس وقت میرا وجود ہی نہ ہو۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو ان سے میں اس طرح متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اور اسی بنا پر مجھے اپنی ذہنی قوتوں سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے اور ان ذہنی قوتوں سے اس قدر دلچسپی نہیں ہوتی جو دوسروں میں ہوتی ہیں اگر میں ان کو ترقی نہ دیتا رہتا اور فنا ہونے سے نہ بچاتا تو میرا اس وقت اس طرح سے ہرگز وجود نہ ہوتا۔ اور جس قانون نے مجھے پہلے ان کی احتیاط کرتے پر مجبور کیا تھا وہی آج بھی مجھے ان کی نگہداشت پر مجبور کرتا ہے۔

ان تینوں اجزاء سے ملکر لائے فطری تیار ہوتا ہے۔ لیکن تمام چیزیں دراصل اس خیال کے لئے معرض ہوتی ہیں جو کسی خاص وقت میں صرف عمل ہوتا ہے اور اگر جو انسانی اور ارتقائی نقطہ نظر صحیح ہے تو اسکی کوئی دھجیں کہ ایک شے تو جبلی و فطری طور پر جذبات میں ہیجان پیدا کر سکے اور دوسری اسقدر جبلی و فطری طور پر ہیجان پیدا کرنے سے قاصر رہے۔ جذبہ کا منظر ہر حالت میں یکساں ہوتا ہے۔ لہذا نہ کوئی بھی ہو اسکا عمل ہر صورت میں یکساں ہوگا اب یہ امر کہ لہذا نہ واقفا کو لہذا ہوتا ہے اسکا تعلق واقعہ سے ہے۔ جس قدر کہ مجھے اپنے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے اسی قدر مجھے اپنے ہمایہ کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے مجھے اسی قدر اپنی اولاد کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے۔ ان غیر انسانی دلچسپیوں کو حد سے زیادہ بڑھ جانے سے جو شے روکتی ہے وہ فطری انتخاب ہے کہ یہ ان تمام دلچسپیوں کو انسان کے ذہن سے خارج کر دیتا ہے جو اس کے اور اس کی قوم کے لئے مضر ہوتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود بہت سی دلچسپیاں نا حال آتی ہیں مثلاً جن مخالف کے ساتھ بنی نوع انسان میں جو دلچسپی پائی جاتی ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو ضرورت اور افادہ کے اعتبار سے ہونی چاہئے تھی۔ اس کے ساتھ ہی کوئی چیزوں سے شوق و دلچسپی ہوتی ہے جن میں کسی قسم کا فائدہ نظر نہیں آتا۔ مثلاً مستکرات کا شوق بریا موسیقی کا شغف ایسا ہے کہ اسکا کوئی فائدہ فطری نہیں آتا۔

بلند اہمردانہ اور خود غرضانہ جبلتیں ہم میں پہلو بہ پہلو ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی نفسیاتی سطح تک بلند ہوتی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ خود غرضانہ جبلتیں تعداد میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ ذیل کے نقشہ سے جو کچھ کہنا تک کہا گیا ہے اس کا خلاصہ معلوم ہو جائیگا۔ انا کی تجربی زندگی مندرجہ ذیل حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔

ذہنی و روحانی	اجتماعی	مادی
علمی۔ اخلاقی اور مذہبی نصب العین۔ راستہ کی خواہش۔	دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے، ان کی نظروں میں محمود و پسندیدہ ٹھہرنے کی خواہش۔ منساری۔ رشک۔ محبت شوق۔ تلاش عزت	جسمانی جبلتیں اور خواہش شوق آرائش۔ حرص اکتساب و تعمیر۔ حب وطن وغیرہ۔
اخلاقی و ذہنی تقویٰ کا احساس یا گہری اخلاقی پستی یا معصیت کا احساس	فرد معاشرتی و خانہ دانی عجز۔ شرم	شخصی خود پسندی انکسار غیرہ۔ فخر، دولت، خوف، انطاس

(ب) ذات عالم

من یا انا کے خاص مطالعہ لٹراچر کی نسبت دشوار ہے۔ یہی وہ چیز ہے

جس کو شعور ہوتا ہے، اور صرف لانا یا سنم ہی ایک ایسی شے ہے جس کا شعور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہی ذات متفکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات متفکر کیا ہے؟ کیا یہ شعور کی آئی جانی حالت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نسبت عینیق اور کم تغیر پذیر شے ہے۔ آئی جانی حالت تو معلوم ہو چکا ہے کہ مرقع تغیر ہوتی ہے دیکھو صفحہ ۱۸۱، اگر ہم میں سے ہر شخص یہ جانتا ہے کہ انا سے میری ہمیشہ ایک ہی شے مراد ہوتی ہے۔ اس بنا پر اکثر فلاسفہ نے شعور کی آئی جانی حالت کی تہ میں ایک مستقل جوہر یا فاعل بھی فرض کیا ہے اسی جوہر سے اس حالت کو منسوب کرتے ہیں۔ یہ فاعل ہی متفکر ہوتا ہے شعور سی حالت صرف اس کا آلہ کار و وسیلہ ہوتی ہے۔ ذہن انا سے اعلیٰ یا روح اسی نسبت مستقل حصہ کا نام ہے ابھی ہم ان کے مابین امتیاز نہیں کرتے بلکہ شعور کی آئی جانی حالت کے تصور کی ذرا واضح طور پر تعریف کئے دیتے ہیں۔

فکر کیمی کی وحدت | جب حسوں کی پیمائش کے متعلق فشنر کے خیال کا ذکر کیا گیا تھا تو ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کو مرکب کہنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن بطرح سے کہ جن سے کہ اوصاف سادہ کاوقوف ہوتا ہے مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں اسی طرح خیالات و افکار جن کے معروض یحیدہ اور متعدد اجزاء پر مشتمل ہوتے ہیں وہ بھی مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں۔ یہ قسمتی سے یہ دعویٰ ایک عام خیال کے مخالف ہے اسلئے اس پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرنی پڑیگی عقل اس بات کی مقتضی ہے اور تقریباً تمام مذاہب کے فلاسفہ اس باب میں متفق ہیں کہ جب کبھی کسی معروض خیال میں بہت سے عناصر جمع ہوتے ہیں، تو جتنے عناصر ہوتے ہیں اتنے ہی تصورات سے خیال مرتب ہوتا ہے۔ ہر عنصر کے لئے ہر ایک تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تمام تصورات الگ الگ تو مخلوط معلوم ہوتے ہیں لیکن دراصل متحدہ ہوتے ہیں۔ جیسے لکھنا ہے کہ ”یہ تسلیم کرنا ذرا بھی دشوار نہیں کہ امتیاز لا تعداد اشیاء کے تصورات کو ایک مرکب و یحیدہ تصور میں منتقل کر دیتا ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ امر ہے۔ کیا ہمارے ذہن میں لشکر کا تصور نہیں ہوتا کیا اس میں بالکل ہی نہیں ہوتا کہ غیر متحدہ و انسانوں کے تصورات ایک تصور بناتے ہیں۔“

اس قسم کے مقولے بکثرت نقل کئے جاسکتے ہیں اور ان کی تائید غالباً مستعمل کو خود اپنے تجربے سے ہی ہو جائیگی۔ مثلاً فرض کرو وہ یہ خیال کرتا ہے کہ ناش کی جوڑی میز پر ہے، اب اگر وہ غور کرنا شروع کرے تو اس کو یہ کہنا آسا بھی معلوم ہوتا ہے اور مشکل بھی کہ کیا یہ ان تمام پتوں کا خیال نہیں جو ناش کی جوڑی میں موجود ہیں؟ کیا یہ میز کا خیال نہیں کیا میز کے خیال میں اسکے پاؤں کا تصور موجود نہیں ہے تو کیا میز کے خیال میں یہ تمام اجزا نہیں ہیں جن میں ایک جزو ناش کی جوڑی سے متعلق ہے اور دوسرا میز سے اور پھر ناش کے پتوں میں ہر پتے کے اجزا کا اسی طرح سے علحدہ تصور نہیں ہے جس طرح سے کہ میز میں اس کے پاؤں کا تصور موجود ہے۔ تو پھر کیا یہ تمام اجزا علحدہ علحدہ تصور نہیں ہیں؟ تو پھر کیا خیال کو اس کے علاوہ بھی کچھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسے تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اس کے کسی عنصر کے مطابق ہوتا۔

اس قسم کے ملحوظات بظاہر تو خاصے قوی معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب یہ نظر غائر ان کو دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم کر کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ خاک بھی قوی نہیں ہیں۔ ایسے مجموعہ تصورات کے فرض کرنے میں جن میں ہر ایک واقعہ منفرد کے صرف ایک جزو کے مطابق ہے کوئی ایسا تصور نہیں فرض کیا گیا جو واقعہ کے بہ حیثیت مجموعی مطابق ہو۔ نظریہ مجموعہ تصورات کی رو سے جو تصور مثلاً حکم کے لئے اس کے مطابق ہو گا اس کو میز کے پاؤں سے کوئی واسطہ نہ ہو گا۔ کیونکہ اس علم کے لئے اس نظریے کی بنیاد پر ایک اور مخصوص تصور کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی اور باقی تصورات کا حال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے تصور کے معروض سے بے خبر ہوتا ہے لیکن واقعاً انسان کے ذہن میں جو شے ناش کے پتوں کو جانتی ہے وہ میز کو بھی جانتی ہے اور اسکی ٹانگوں کا بھی علم رکھتی ہے کیونکہ ذہن کو ان تمام چیزوں کا علم ایک دوسرے کی نسبت سے اور ایک ہی وقت میں ہوتا ہے مجرد اعداد اور ہندسوں کا جو ہمارے ذہن میں تصور ہوتا ہے (مثلاً آٹھ چار دو) وہ بھی اسی قدر حقیقی معنی میں منفرد احساس ہوتا ہے جیسا کہ ہمارا محض وحدت کا تصور منفرد احساس ہوتا ہے۔ ہمارا دو کا تصور دراصل

و تصور نہیں ہوتے لیکن متعلم کہہ سکتا ہے کہ کیا لیمنیٹڈ کا ذائقہ لیمو اور شکر کا مرکب نہیں ہوتا؟ نہیں! کیونکہ میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اس صورت میں تم احساسات کو نہیں بلکہ اشیا کو مرکب کر رہے ہو۔ لیمنیٹڈ میں تو بلاشبہ لیمو اور شکر دونوں ہیں لیکن اسکے ذائقے میں ان دونوں کے ذائقے موجود نہیں ہوتے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ لیمنیٹڈ کے ذائقے میں جو دو چیزیں ہو جو نہیں ہوتیں وہ یہی ہیں یعنی خالص لیمو کی ترشی اور خالص شکر کی شیرینی۔ یہ ذائقے اس میں سے قطعاً مفقود ہوتے ہیں اس میں کچھ ایسا ذائقہ ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے لیکن وہ ذہن کی ایک بالکل جداگانہ کیفیت ہوتا ہے۔ مختلف ذہنی یہ خیال کہ ہمارے تصورات نسبتاً چھوٹے تصورات کی حالتیں بلکہ ایک ترکیب سے بنتے ہیں صرف غیر اغلب ہی نہیں بلکہ منطقی طور پر ناقابل فہم بھی ہے۔ جن ترکیبوں سے ہم واقف ہیں یہ ان تمام کی اصل خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

جن ترکیبوں سے ہم واقفہً واقف ہیں وہ تمام ان عناصر کے نتائج و معلول ہوتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ترتیب پا گئے ہیں۔ لیکن یہ نیک خود ان پر نہیں بلکہ کسی اور شے پر مرتب ہوتے ہیں اس قسم کے واسطے اور وسیلے کے بغیر تصور ترکیب کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ اشیا کی کوئی ممکن تعداد خواہ وہ قوتیں ہوں یا مادی سالمات یا ذہنی عناصر کبھی ملکر ایک نہیں ہو سکتی مجموعے میں ہر شے اسی طرح سے رہتی ہے جیسی کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔ ان کو مجموعہ وہی شخص سمجھتا ہے جو عناصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ یا پھر یہ اپنے سے خارج کسی اور شے پر نتیجے کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ ہائیڈروجن اور آکسیجن کے ملنے سے پانی بن جاتا ہے اور پھر ان سے نئے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں تو اس کے معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہ میں قدیم ذرات کو نئے طرز وضع سے رکھتا ہوں۔ نئے اوصاف و خواص انکے مجموعی نتائج ہوتے ہیں جب آکسیجن اور ہائیڈروجن اس طرح سے ملکر کسی خارجی شے پر

مثلاً ہمارے آلات حس یا اور ایسی شے جس پر پانی اپنے خواص کے ساتھ عمل کر سکتا ہو عمل کرتے ہیں اس وقت جو ان سے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے جب چند آدمی ملکر رسہ کھینچتے ہیں تو ان کی قوت مجتمع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک دتر کو مستعد و عضلی رہنے کھینچتے ہیں تو ان کی قوت ملکر مجتمع ہو سکتی ہے۔

قوتوں کے متوازی اضلاع میں قوتیں ترکیب پاکر دتریں نتائج نہیں بناتیں بلکہ اپنے اثرات ظاہر کرنے کے لئے انھیں ایک جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس سے یہ مستعد و جم ہوتی ہیں چنانچہ اصوات موسیقی ملکر خوش آہنگی و بد آہنگی پیدا نہیں کرتیں خوش آہنگی و بد آہنگی نام ہیں ان کے اس مجموعی اثر کے جو وہ ایک خارجی واسطے یعنی کان پر پیدا کرتی ہیں۔

جب عضری اکائیاں احساسات کو فرض کیا جاتا ہے تو اس حالت میں بھی صورت حال یہی ہوتی ہے۔ سو احساس لے لو ان کو باہم گڈا کر کے جس میں ملایا جاسکے ملاؤ اس کے باوجود ہر احساس دہی احساس رہے گا جو یہ دراصل تھا۔ اس کو اپنی ہی خبر ہوگی، اور دوسرے احساسات سے کوئی تعلق اور واسطہ نہ ہوگا۔ اگر یہ احساسات ایک ساتھ یا سلسلہ وار پیدا ہوں گے تو ایک سو ایک کو احساس تو پیدا ہو جائے گا جو ان کے مجموعی اثر کا نتیجہ ہوگا، لیکن یہ بالکل ایک نئی شے ہوگا۔ ممکن ہے کہ یہ سواصلی احساسات کے اثر اور فطرت کے کسی عجیب و غریب قانون کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہو اور ان کا بچے بعد دیگرے ایک ساتھ ہوتا ہے اس کے لئے اشارے کا کام دیتا ہو، لیکن ان میں اور نئے احساس میں کوئی خاص یکسانی نہ ہوگی۔ اور انسان کسی طرح بھی ایک کو دوسرے سے استخراج نہ کر سکے گا اور نہ یہ کہہ سکے گا کہ اس سے یہ خود بخود پیدا ہو گئے ہیں۔

بارہ لفظوں کا ایک جملہ اور بارہ آدمیوں کو اس کا ایک ایک لفظ بتاؤ اور پھر ان بارہ آدمیوں کو خواہ ایک قطار میں کھڑا کرو، یا بالکل گھمبنا دو اور ہر شخص جتنی توجہ سے چاہے اپنے لفظ کا خیال کرے لیکن پورے جملے کا شعور

کسی کو بھی نہ ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایک زمانے کے خیال نیز قوم کے عطف اور متعدد طریقوں سے عام رائے کے وجود کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم لکھ رہے ہیں وہ لفظ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے ایک معنی ہیں اور یہ الفاظ غلط ان معنی کے علامت ہیں۔ اس کا ہم کو گمان تک نہیں ہوتا کہ خیال رائے یا عواطف چند افراد کے شعور کے علاوہ بھی کسی شے کو ظاہر کرتے ہیں جو زمانہ قوم اور عام خلقت سے متصور ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان ملکر ایک بڑے مرکب ذہن کی شکل اختیار نہیں کر لیتے۔ نفسیات میں اختلاف کے خلاف روحانیہ کی دلیل برہان قطع سے کم نہیں ہے۔ اینٹلافیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن علیحدہ علیحدہ تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ تصورات مربوط ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر تصورات علیحدہ ہوتا ہے اور ب کا تصور علیحدہ ہوتا ہے لہذا (ا) ب یا (ب) کا مجموعی طور پر بھی ایک تصور ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ (ا) ب (ب) مساوی (ا) ب جو ایک جاش غلطی ہے تصور (ا) ب (تصور ب) کا معنی نہیں ہے۔ یہ ایک شے ہے اور وہ دو ہیں اس میں جو شے (ا) کو جاتی ہے وہ ب کو بھی جاتی ہے اس میں جو شے (ب) جاتی ہے وہ قطعاً ب سے بے بہرہ ہے مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ تصورات کو کسی طرح اور کسی منطق سے بھی ایک تصور نہیں بنایا جاسکتا۔ اگر (ا) ب کا تصور لکھیں (ا) ب علیحدہ علیحدہ تصورات کے بعد ابھی جائے تو ہیں اس کو آخری شرائط کا نتیجہ خیال کرنا چاہئے۔

میں اگر ہیں چشمہ شعور کے وجود کو فرض کرنا ہے تو یہ مان لینا چنداں دشوار نہیں کہ جن اشیاء کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے ان کا علم اس چشمے کی منفرد موجوں سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ اشیاء بہت سی ہوں اور دماغ بہت سے متوجہ پیدا کر دین۔ لیکن ان کے متلازم ذہنی منظر ہوتا ہے جو ایک منفرد حالت ہوتی ہے خواہ وہ سکونی ہو یا تغیر کمی اور اس کو بہت سی چیزوں کا احساں ہوتا ہے۔

ترکیب ذہن کے واسطے سے ہوتی ہے فلسفہ میں روحانیہ نے اس بات کو

سب سے پہلے محسوس کیا ہے کہ وہ دنیا جن کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے ان کا علم کسی ایک شے کو ہوتا ہے۔ لیکن یہ شے کوئی محض لمبی خیال نہیں ہوتی بلکہ ایک سادہ اور مستقل روحانی وجود ہے جس میں بہت سے تصورات اپنے اثرات کو جمع کر دیتے ہیں اب۔ اس وجود کو ذہن البغویا روح جو کچھ بھی کہا جائے اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بہر حال اس کا بڑا کام یہ ہے کہ اس میں آکر بہت سے تصورات جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ سفینہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ اس میں اشیا کے آجانے کا راز نہایت ہی آسانی کے ساتھ رکھا جاسکتا ہے جنی الحقیقت عالم کون ہے یہ مستقل وجود ہے یا ہماری آتی جاتی حالتیں اگر ہمارے پاس ذہن یا روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے لئے اور بھی وجہ ہیں تو بغیر ہم انہیں دلائل سے اس کو عالم بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر روح کے ماننے کے لئے اور دلائل نہیں ہیں تو بہتر یہی ہے کہ ہم اپنی انہیں آتی جانی حالتوں کو علم کا واسطہ اور باعث قرار دیں۔ کیونکہ بہر حال ان کا وجود تو نفسیات میں ماننا پڑتا ہی ہے۔ اور بہت سی چیزوں کے ایک وقت میں جاننے کی یہ کہنے سے بھی اتنی ہی اچھی توجہ ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری آتی جانی حالتوں کا ایک تفصیل ہے جنہی کہ یہ کہنے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری روح کا ایک رد عمل ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کی توجہ تو دونوں طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی نہیں ہوتی اور بہر حال اس مسئلے کو نفسیات کا آخری مسئلہ سمجھنا چاہئے لیکن روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے اور بھی وجہ ہیں اور ان میں سب سے بڑی وجہ احساس شخصیت ہے۔

احساس شخصیت گذشتہ باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جن خیالات کے موجود ہونے کا ہم کو واقف علم ہوتا ہے وہ یونہی مارے مارے نہیں پھرتے بلکہ کسی ایک شخص سے منسوب ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے منسوب نہیں ہوتے، ہر خیال ان لائقہ خیالات میں سے جن کو یہ خیال کر سکتا ہے، ان خیالات کو، جو اس سے متعلق ہوتے ہیں ان سے

متنازع رکھنا ہے، جو اس سے متعلق نہیں ہوتے۔ اول الذکر میں ایک ایسی گرمی اور قربت پائی جاتی ہے جو آخر الذکر میں موجود نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل کی لٹا عجیب و غریب طرح سے آج کے انا کے عین معلوم ہوتی ہو اس وقت حکم لگا رہا ہے۔ ذہنی مظہر ہونے کے اعتبار سے تو اس حکم میں کوئی عجیب و غریب بات معلوم نہیں ہوتی۔ یہ یکسانی کے احکام میں سے ایک حکم ہے تنگدستی کا اپنی شخصیت کو یکساں سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ حاضر غائب کی شخصیت کا ایکساں سمجھنا۔ خواہ تو میں یہ کہوں کہ میں جو کل تھا وہی آج ہوں یا یہ کہوں کہ یہ قلم جو کل تھا وہی آج ہے، ذہنی اعمال کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک ہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جو میں کل تھا وہی آج ہوں ایسا ہی سہل معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ خیال کرنا کہ نہ آج میں وہ ہوں جو کل تھا اور نہ یہ قلم وہ ہے جو کل تھا اب غوطہ یہ امر کہ آیا اس قسم کا فیصلہ صحیح ہے؟ جس یکسانی کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ فی الواقع موجود بھی ہوتی ہے۔

اگر اس جملہ میں کہ ”جو میں کل تھا وہی آج ہوں میں یعنی ذات معلوم کی یکسانی“ انا کو وسیع معنی میں لیا جائے تو ظاہر ہے کہ بہت سے اعتبارات سے میں وہ نہیں ہوں جو کل تھا۔ منقول لٹا کی حیثیت سے میں کل سے کچھ مختلف ہوں۔ مثلاً کل بھوکا تھا

آج سیر ہوں، کل جل رہا تھا آج ساکن ہوں کل غریب تھا آج امیر ہوں، کل نسبت کم سن تھا آج نسبت میرا سن زیادہ ہو گیا ہے وغیرہ مگر اس کے باوجود بعض اعتبارات سے میں وہی ہوں اور ان اعتبارات سے کو بھی اہم کہا جاسکتا ہے میرا نام میرا پتہ میرے تعلقات دنیا کے ساتھ وہی ہیں جو پہلے تھے میری تہذیب میری دلدادہ داشت جو کل تھی وہ آج ہے اس میں عملی طور پر کسی کا امتیاز نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں آج کا لٹا اور کل لٹا مسلسل ہیں۔ تغیرات جو کچھ ہوئے وہ بتدریج ہوئے ہیں اور انھوں نے میرے کل لٹا کو بھی متاثر نہیں کیا۔ پس اس حد تک میری شخصی عنیت بالکل ایسی ہی جیسے کہ کسی اور شخص کی۔ یہ متعجب یا فواہم امور کی مشابہت پر مبنی ہے یا مظاہر زیر بحث

کے تسلسل پر۔ اور اس کے معنی اس سے زیادہ نہ لینے چاہئیں جسے کہ ان وجود سے تشریح ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کو ایک مابعد اطمینانی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہیے جس سے ہر قسم کے اختلافات ہوں گزشتہ اور موجودہ ذاتوں کا اگر باہم مقابلہ کیا جائے تو یہ اسی حد تک یکساں اور عین معلوم ہوتی ہیں جس حد تک فی الواقع یکساں اور عین ہیں۔ یہ اعتبار جس یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ جیسی یکسانی جنسی اختلافات کے ساتھ موجودہ ہوتی ہے جو اسی قدر اصلی و واقعی ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک نقطہ نظر سے ہیں ایک ذات ہوں تو دوسرے نقطہ نظر سے یہ سبھی اسی قدر واقعی ہے کہ میں ایک نہیں ہوں۔ یہی حال صفت تسلسل کا ہے کہ اس سے ذات کو محض تسلسل عدم انقطاع متعین طور پر ایک کامل فطری شے بنی وحدت حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

ذات عالم کی یکسانی

لیکن اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ دنیا یا ذات معلوم کے متعلق ہے۔ اس فیصلہ میں کہ میں ہوں وغیرہ میں کے معنی ایک مفرد شخصیت کے لئے کئے گئے تھے یقین فرض کرو کہ اس کو

ذات متفکر کے معنی میں لیا جاتا ہے یعنی اس ذات کے معنی میں جس سے لانا کے تمام عزائم متعلق ہوتے ہیں اور جن کو یہ جانتی ہے۔ تو کیا مختلف اوقات میں اس ذات کو قطعی طور پر ایک نہیں پاتے۔ وہ شے جو ہر لمحہ زمانہ سابق کے لانا کو جان بوجھ کر اپنا قرار دیتی ہے اور غیب لانا کو خارجی سمجھ کر رد کر دیتی ہے، کیا یہ روحانی فعلیت کا ایک مستقل وجود نہیں جو یہاں کہیں ملت ہے ایک ہی ہوتا ہے۔

فلسفہ اور عام عقل کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ذات عالم ایک ایسا ہی غیر متغیر وجود ہے، مگر غور و فکر سے اس واقعہ کی تصدیق دشوار معلوم ہوتی ہے اور شعور کی گریزاں دلچسپی حالتیں نہ ہوتیں تو البتہ ہم ایک ایسا مستقل وجود فرض کر سکتے تھے جو ہمیشہ ایک اور غیر متغیر رہتا اور ہر انسان میں مصروف فکر ہوتا

لیکن اگر شعوری حالتوں کو حقیقت قرار دیا جائے تو متفکر کے لئے اس قسم کی عینیت فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ کل کی اور آج کی شعوری حالتوں میں کوئی خاص عینیت نہیں ہے کیونکہ جب ایک حالت ہوتی ہے تو دوسری قطعی طور پر فنا ہو چکتی ہے۔ لیکن ان میں فعلی عینیت ہوتی ہے کیونکہ دونوں جن معروضات سے واقف ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ اس پر ایک ہی طریقہ سے رد عمل کرتی ہیں یہ اس کو پہچانتی ہیں اور اپنا کہتی ہیں۔ اور اس کو ان تمام چیزوں سے ممتاز کرتی ہیں جن کو یہ اپنا نہیں کہہ سکتیں۔ یہ فعلی عینیت ہی وحقیقت ایسی عینیت ہے جسے ہم کو واقعات کی بناء پر متفکر میں فرض کرنا چاہئے۔ شعوری حالتوں کی کیفیت یہ ہے کہ یہ تدریجی متفکر ہیں جو باعتبار وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتی ہیں، لیکن سب کو ایک ہی ماضی کا ایک ہی طرح سے علم ہوتا ہے، اور سب اس شخصی وحدت عینیت کے تجربہ کی جو ہم کو واقف ہوتا ہے ایک عکس سبب ہوتی ہیں۔ تدریجی متفکرین کا ایسا ہی سلسلہ ذہنی حالتوں کا چشمہ ہوتا ہے (جس میں ہر ایک کو ایک پیچیدہ معروض کا وقوف ہوتا ہے اور اس پر جذبی و انتخابی عمل ہوتا ہے) نفسیات کو طبعی نقطہ نظر سے اسی قسم کے چشمہ کو علم جاننے کی ضرورت ہے۔

پس منطقی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفسیات کو صرف شعوری حالتوں کے فرض کرنے کی ضرورت ہے۔ مابعد الطبیعیات و دینیات روح کو وجود ثابت کریں لیکن نفسیات کے لئے اس قسم کے وجود کا فرض کرنا محض غیر ضروری ہے۔ ان الفاظ کے اوپر پر
کیونکہ نہ صرف حاصل کرتا ہے
 لیکن ہر تدریجی ذہنی حالت ایک ہی لئے ماضی پر کیوں کہ قبضہ و تصرف حاصل کرے۔ ابھی تھوڑی دیر ہوئی کہ میں نے کہا تھا کہ مجھے اپنے تجربات ماضی میں وہ قربت و حرارت محسوس ہوتی ہے جو ان میں محسوس نہیں ہوتی جو دوسروں پر گزر رہے ہیں اور جن کا میں صرف خیال کرتا ہوں۔ یہ بات ہماری جواب مطلوبہ کی طرف رہبری کرتی ہے۔ مجھے اپنے موجودہ لسنائیں ایک طرح کی حرارت و قربت محسوس ہوتی ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ وہ وزنی و ذری حرارت

شے جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں موجود ہے اور میں لٹائے رو جانی کے ہل مغز
یعنے قریبی فعلیت کی حس کو موجود دیتا ہوں۔ ہم اپنی موجودہ ذات کو
اس وقت تک محسوس نہیں کر سکتے جب تک اس کے ساتھ ان دونوں اجساموں
میں کسی ایک کو محسوس نہ کریں اور جو معروض اپنے ساتھ ان دو چیزوں کو شعور
میں ملائے گا اس کا احساس اسی قربت و حرارت سے ہو گا جو لٹائے
موجود ہیں پائی جاتی ہیں۔

ہر بعدی شے جو اس شرط کو پورا کرے گی اس کا احساس اسی قربت
و حرارت کے ساتھ ہو گا۔ لیکن وہ بصیدی معروض کو نہ ہوتے ہیں جو برقت
استحضار اس شرط کو پورا کرتے ہیں:-

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ جنہوں نے اس شرط کو اس وقت پورا کیا
تھا۔ جب کہ وہ واقفاً موجود تھے۔ ان کا اب بھی اسی حرارت کے ساتھ
استحضار ہو گا۔ ان میں ممکن ہے اب بھی داخلی فعلیت کی وہ موجود ہو
جو ان کے اصل عمل کے وقت تھی نتیجہ یہ ہو گا کہ ان کو ہم باہم دیگر اور اس
ذی حرارت قریبی ذات کے ساتھ وابستہ کریں گے جو اپنے اندر فکر
کرتے وقت محسوس ہوتی ہے۔ اور ان کو مجموعی طور پر ایسی اشیاء سے
میلحدہ کریں گے جن میں یہ نشان نہ ہو گا جس طرح مغزنی چراگا ہوں میں غفلت
کے مالک ان کو نشان لگا کر سردی بھر کے لئے چراگاہ میں چھوڑ دیتے
ہیں اور بہار کے موسم میں ان تمام جانوروں کو جمع کر لیتے ہیں۔ جن پر
وہ اپنا مخصوص نشان پاتے ہیں ایسی حالت گذشتہ تجربات کی ہوتی
ہیں۔ دوسرے شخص کے تجربات سے گویں کتنا ہی کیوں نہ واقف ہوں
لیکن ان میں کبھی یہ نشان نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بطرس اور پلس
ایک بستر پہ سوتے ہیں اور بیدار ہونے کے بعد جب ان میں ہر ایک
اس امر بخود کرتا ہے کہ سونے سے پہلے میرے ذہن میں کیا تھا تو وہ ان ہی
واضح اور روشن تصورات کو اپنا کہتا ہے جو فی الواقع اس کے تھے
اور کبھی ان دھندلے اور سرد تصورات کے ساتھ خلط نہیں کرتا جو اس کے

نہیں بلکہ اس کے رفیق کے تھے۔ بطرس کا اپنے تصورات کو پولس کے تصورات کے ساتھ خلط کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا اپنے اور پولس کے جسم میں تیسر کرنے سے قاصر رہنا۔ وہ پولس کے جسم کو بھی دیکھتا ہے اور اپنے جسم کو بھی دیکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنے جسم کو محسوس کرتا ہے اور پولس کے جسم کو محسوس نہیں کرتا۔ ہم میں سے ہر شخص صبح کو جس وقت بیدار ہوتا ہے تو اپنے لٹا کو اسی طرح سے بچا نکلتا ہے جس طرح سے کہ اپنے بستر کو اپنے کمرے اور اپنی دینا کو اسی طرح سے جالتے ہوئے گو شعور کی ہر موج فنا ہوتی رہتی ہے اور اس کی جگہ دوسری موج لیتی رہتی ہے لیکن جو موج سابقہ موج کی جگہ لیتی ہے وہ ان چیزوں کے ساتھ جن کو یہ جانتی ہے اپنے مقدم کو بھی جانتی ہے اور اسی طرح سے گرم پانی ہے جس طرح سے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اس سے کہتی ہے کہ ”تو میری ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا جزو میں ہوں۔“ اس طرح سے بعد کا ہر خیال ان خیالات کو جانتا ہے اور اپنے میں شامل کرتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اس کی حالت ایسے خزانہ کی سی ہوتی ہے جس میں وہ تمام چیزیں ہوتی ہیں جو گذشتہ خیالات میں تھیں اور جن کے وہ بالک تھے چنانچہ کانٹ کہتا ہے کہ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ رگڑ کی گیند دوزخی اس حالت میں ہوتی کہ ان میں محض حرکت ہی نہیں بلکہ اس حرکت کا علم بھی ہوتا اور پہلی گیند اپنی حرکت اور شعور دونوں دوسری گیند میں منتقل کر دیتی اور دوسری تیسری میں یہاں تک کہ آخر کی گیند میں پہلی تمام گیندوں کی حرکت بھی ہوتی اور وہ اس کو اپنا بھی محسوس کرتی۔ پھر خیالات میں فنا ہونے والے خیال کی تمام خصوصیات ان واحد میں قبول کرے اور ان کو اپنی بنانے کی بھی صفت ہوتی جو پھر اس کو ذات کے بعید و اجزا پر بھی تصرف دلا دیتی ہے۔ جو خیال گذشتہ ذات پر متصرف ہوتا ہے وہ اس سے پہلی کی ذات پر بھی متصرف ہوتا ہے کیونکہ جو قابض کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے وہ اس کے مقبوضات کو بھی اپنے قبضہ میں رکھتا ہے۔ شخصی عینیت میں اور کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہوتی

جو اس خاک کے اندر موجود نہ ہو۔ اس کا خیال ہی نامکن ہے کہ کوئی اصول وحدت (اگر کوئی ایسا اصول ہو سکتا ہے) صورت حال کو دوسری طرح سے بدل سکتا ہے یا اس کا اس چشمہ شعور کے علاوہ کوئی اور حاصل ہو سکتا ہے۔ جس میں کہ ہر بعد کا حصہ مابقی تمام اجزاء کو جانتا ہے اور اپنے اندر ان کی تمام صفات و کیفیات رکھتا ہے، اور اس طرح سے یہ تمام گذشتہ چشمہ کا ناسخ ہو جاتا ہے لیکن یہ سابقہ اجزاء کا مجموعہ محض ہرگز نہیں ہوتا۔

ذات کے تغیرات اور اس کی پیچیدگیاں

اور تمام مجموعوں کی طرح سے لٹا جوں بڑھتا ہے۔ اس میں تغیرات ہوتے جاتے ہیں۔ شعور کی آبی جانی حالتیں جنہیں اپنے تسلسل اور اپنے نامی کے علم کو بعینہ بانی رکھنا چاہئے اپنے فریضہ سے بھٹک جاتی ہیں۔ بہت سے اجزاء ان کی دسترس سے بالکل باہر ہو جاتے ہیں، اور بعض اجزاء کا استفسار یہ غلط کرتی ہیں۔ جب اس طویل سلسلہ پر نظر ڈالتے ہیں تو جو عینیت مجھ کو اس میں نظر آتی ہے وہ محض اضافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی جز ایسا ضرور موجود رہتا ہے جو سب میں مشترک ہوتا ہے ان میں جو عنصر سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ ویکال ہوتا ہے وہ یاد ہے۔ انسان جو انی سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جائے لیکن وہ اس حالت میں اسی پیمین کو یاد کرتا اور اپنا کہتا ہے جس پیمین کو جو انی میں یاد کرتا اور اپنا کہتا تھا۔

لہذا ان کو اپنے لٹا میں جو عینیت نظر آتی ہے وہ کامل کبھی نہیں ہوتی یہ عینیت صرف عینیت مجموعی ہوتی ہے۔ ایسی عینیت جو ایک باہر کے پیمین والے کو ایک ہی مجموعہ واقعات میں نظر آ سکتی ہے۔ ہم اکثر کہتے ہیں کہ فلاں شخص تو اس قدر بدل گیا ہے کہ پہچاننا نہیں پڑتا، اسی طرح گرشا دونادراں اپنی بابت کہتا ہے۔ لٹا میں جو اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں جن کو انامیا کوئی خارجی مشاہدہ محسوس کرتا ہے، وہ شدید و ضعیف دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں اور ان پر یہاں کچھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

تغیرات ذات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تغیرات حافظہ اور

(۲) موجودہ جسمانی اور روحانی ذوات کے تغیرات

(۱) حافظہ کے تغیرات اس قدر معروف ہیں کہ ان کے متعلق یہاں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن زندگی کا ایک معمولی واقعہ ہے خصوصاً بزرگی میں قویہ بہت ہی عام ہو جاتا ہے اور انسان کی ذات ان واقعات کے ساتھ جو اس کے حافظہ سے منسوب ہوتے رہتے ہیں سکڑتی جاتی ہے، خواب اور بھیاں بچو دی کی یاد شاذ و نادر ہی باقی رہتی ہے۔

اکثر واقعات غلط بھی یاد رہ جاتے ہیں جہاں کہیں ایسا ہوتا ہے تو غلط یاد دہشیں ہمارے شعور میں کی نیست کو بگاڑ دیتی ہیں۔ غالباً اکثر اشخاص کو بعض ایسے معاملات کے متعلق شک ہوتا ہے جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ انھوں نے ان کو دیکھا ہو یا کہا ہو یا ممکن ہے ان کو خواب و خیال ہی ہو گیا ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے اجزاء مسلسل مشہد زندگی میں نہایت ہی حیران کن طریق پر داخل ہو جاتے ہیں۔ غلط یادداشت کا باعث اکثر واقعات ہمارے ذمہ تذکرے ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق دوسروں سے کرتے ہیں۔ اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ سادہ اور زیادہ دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ ہم عموماً وہ باتیں نقل کرتے ہیں جو ہم کو کرنی یا کبھی چاہئے تھیں اور ان کو نقل نہیں کرتے جو ہم فی الواقع کرتے یا کہتے ہیں۔ اور بہت ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ بیان کرتے وقت ہم کو ان دونوں کے فرق کا پوری طور سے علم بھی ہو لیکن بہت ہی جلد افسانہ حقیقت کو یادداشت سے خارج کر دیتا ہے اور اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بالعموم ایسی شہادتوں کے غلط ہونے کا یہ ایک بہت بڑا باعث ہو جاتا ہے جن میں شاہد کی نیت میں کسی طرح کا غلط نہیں ہوتا۔ خصوصاً جہاں حیرت انگیز واقعات کا تذکرہ ہوتا ہے تو کہانی خود ہی اس طرف کو مائل ہو جاتی ہے اور حافظہ کہانی کا اتباع کرتا ہے۔

(ب) جب ہم حافظہ کے معمولی تفصیلات سے ذات موجودہ کے

غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اختلافات زیادہ اہم قسم کے ہوتے ہیں۔ ان تغیرات کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ لیکن ان تغیرات شخصیت کے اسباب کے متعلق ہماری معلومات اس قدر کم اور ادنیٰ درجہ کی ہے ان اقسام کے امتیاز کو بہت زیادہ اہم نہ خیال کرنا چاہئے۔

یہ اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

(ا) مجنونانہ ادھام۔

(ب) ذوات متبادلیہ انقلاب شخصیت

(ج) آسیب یا سائے

(ا) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے ادھام ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز اور مسرت خیز ہو سکتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ حیثیت کی خرابی کی بنیاد پر ایسی سوچی کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو کسی طرح سے متاثر نہیں کرتی لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی کہ اس کی موجودہ ذات بالکل ایک نئی شخصیت ہے۔

معمولاً کچھ اس قسم کا تغیر اس وقت رونما ہو جاتا ہے جب کل سیرت میں ابرعت تمام عقلی و ارادی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے حالات مرض اس قدر دلچسپ ہیں کہ ان کا مگر ذرا تفصیل سے ذکر کیا جائے تو سچا نہ ہوگا۔

مشرربٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا وہ احساس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنا پر اس میں بڑا رہتا ہے۔

اس کو بنیادیں لئے کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے، ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے آرام و سکون سے نا آشنا اور خواب و بیہوشی سے مبرا ہے جان کے ساتھ اور زنا حیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے یہ اس ذی شعور لہذا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ اپنے اور اجزاء کے مابین اختلاف و ارتباط کا واسطہ ہوتا ہے ذرا دیر کے لئے فرض کر لو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اس کی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے، تو باوجود

اوعیہ احتشاء عضلات جلد ہر شے نئی ہو جاتی، صرف ایک نظام عصبی پرانا رہتا جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلاف عادت حصول کی آمد سے سخت ترین ابتیری پیدا ہو جائیگر کرتی۔
تقدیم احساس وجود نظام عصبی پر منقش ہو گا اور جدید احساس وجود اپنی واقعیت اور جدت کے ساتھ سرگرم عمل ان کے مابین ناقابل بیان تناقض واقع ہو گا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حیست وہ اختلال کون سے ہو سکتے ہیں جو ان نقصات کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صحیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے لٹاکے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے۔ بعض جن میں سے کچھ تو تاریخ میں نہایت مشہور ہیں اپنے اندر شباطین رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے ہیں اور جواب پاتے ہیں۔ بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کے لئے پیدا کرتا ہے۔ بعض کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے دو جسم ہیں جو دو مختلف پلنگوں پر لیٹے ہوئے ہیں۔ بعض مریضوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے جسم کے بعض اجزاء ادانت وماغ معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں۔ بعض جسم کو کڑی آئینہ یا کھن کا سمجھتے ہیں۔ بعض کے لئے جسم کا وجود ہی نہیں رہتا۔ یادہ اس کو مردہ سمجھتے ہیں یا اس کو ذات متکلم سے ایک بالکل جدا شے سمجھتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں میں شعور کے اندر تعلق نہیں رہتا اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کا حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے چنانچہ ممکن ہے کہ وہ ہمارا ہاتھ بائیں ہاتھ سے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے غل و شعور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانگی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے اوہام کی صد ہا مثالیں ملیں گی۔ موسویں ڈاکٹر کرشیر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انھوں نے خود مریض سے سنا تھا اور جس سے

ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔

پہلے یاد دہانہ سے دن کے بعد ایسی حالت ہو گئی کہ میرے لیے اپنے نفس کا مشاہدہ اور تحلیل ہفتوں کے لئے ناممکن ہو گیا۔ تکلیف جتنی زیادہ پریشان کن تھی ادا دل جنوری سے پہلے میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں ایک ماٹ جو مجھے اچھی طرح سے یاد ہے وہ یہ ہے کہ میں تنہا تھا۔ مجھ کو بصری تکلیف کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعۃً مجھے یہ تکلیف نہایت نمایاں طور پر شدید ہوئی ہوئی معلوم ہوئی۔ گرد و پیش کی اشیاء دفعۃً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ مجھ سے دور ہوئی اصلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہی محسوس ہو رہا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے رنج و خوف اور استغراب سے نظر ڈالی دنیا مجھ سے بھاگی جا رہی تھی۔ اس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوئی جا رہی ہے اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا لیکن یہ دھکا بھی احمق فریب حواس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ میرے جسم کا وزن بالکل معلوم ہو گیا ہے مجھے ایسا ایسا محسوس تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے اشیاء دور جی نہیں بلکہ جیسی جیسی معلوم ہوتی تھیں۔ جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اس کی شکل ایسی معلوم ہوتی کہ گویا بظاہر کی ایک تصویر کا ٹپ لی گئی ہے۔ یہ جس بوقعات و وسوسات تک پہنچ رہی تھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوؤں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کا وجود ہی نہیں رہا ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں شین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور نیا وجود تھا کہ جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا ایک حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت نوادہ شخصیت میں کوئی رنجی نہ رہتی تھی مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی تکلیف میرے لئے مشکوکی و قسمت نہیں رکھتے۔ میں کبھی ان اوهام و شبہات کا ذکر کرتا نہیں ہوا ہوں

لیکن میرا ذہن نئے ارسلات کی تصحیح کرتے رہنے سے اکثر تھک جایا کرتا تھا اور میں اپنے آپ کو جھوٹ دیتا تھا اور اس نئے وجود کی تکلیف وہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا۔ تبھی اس کی بہت آرزو تھی کہ میں اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی پرانی شخصیت کو پھر پاؤں۔ یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت ہی نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت مکروہ تھی، یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت ہی تھی جس نے میری شکل اور اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے۔

اس قسم کی صورتوں میں ناقطعی طور پر غیر مستحکم ہے اور نمایاں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک مریض کا حافظہ صحیح رہتا ہے اس کے موجودہ شعور کو قدیم لہنا اور جدید لہنا دونوں کا وقوف ہوتا ہے صرف اس خارجی حلقے میں عجیب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انسانی امتیازات میں مدد ملا کرتی تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ متنبہ نہیں ہوتے۔ میرا قدیم لہنا کہاں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے۔ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں یا دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظر سے جواب دے کر بھی باتیں اس کی مجبوزانہ زندگی کی ابتدائی ہوتی ہیں۔

(ب) تغیر شخصیت کے سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات مواعید معلومات و عادات کو بھول جائے تو وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کیا جائیگا کہ اس کی شخصیت بدل گئی اس کا انحصار محض شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیتوں یا تغیر پذیر شخصیت کے مریض میں حافظہ دفعتاً بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بے ہوشی و غفلت کا زمانہ گزرے ہوئے ہوتا ہے۔ ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں موضوع سے یا تو یہ کہلایا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ

واقع ہوا ہے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں وہ گویا از سر نو
 بچہ ہو جاتا ہے یا اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمہاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی
 ہے ایسی حالت میں کچھ دیر کیلئے وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول
 جاتا ہے اور نئی سیرت کو اپنی ہی شد و مد کے ساتھ اختیار کر لیتا ہے
 جس قدر کہ اس نقل و تقلید میں مثل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں
 انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فلیڈاؤم کا ہے
 جو ڈاکٹر اعظم ساکن یورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی
 ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ
 ایسا تغیر دنا ہونے لگا گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب دفعۃً دور
 ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی، لیکن اس سے
 پھر جب وہ پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ
 یاد نہ تھا۔ چالیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعہ پہلی حالت
 سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اس قدر غالب آ گئی کہ اس کا زیادہ تر وقت
 ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات
 تو یاد رہے تھے جو پہلی حالت میں گزرتے تھے لیکن جب پہلی حالت
 اس پر طاری ہو جاتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل
 بھول جاتی تھی تو اس وقت اس کی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی
 تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازہ کی مشافعت کے لئے
 جا رہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا اور اب اس کو خبر نہ رہی کہ میرے کون سے
 دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا
 میں حامل ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا
 کہ یہ عمل کیوں کر ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی بنا پر نہایت
 ہی شدید پریشانی ہوتی تھی یہاں تک کہ ایک دفعہ تو وہ خودکشی پر آمادہ
 ہو گئی تھی۔

موسیویری جینیٹ اس سے بھی زیادہ حیرتناک واقعہ بیان کرتے ہیں

وہ لکھتے ہیں کہ لیونی بی کی زندگی صلیب نہیں بلکہ افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کو تین برس کی عمر میں خرام نوم کی عادت تھی۔ سولہ سال کی عمر کے بعد سے بہت سے لوگوں نے اس پر میناٹرم کامل کیا تھا اب اس کی عمر پینتالیس سال ہے۔ اس کی معمولی زندگی اپنے غریباً محمود یہاں ماحول میں بہرتی تھی اور اس کی دوسری زندگی ملاقات کے کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اور اس لئے قدرتا دوسری جہت میں ترقی کرتی تھی اگر آج یہ عورت اپنی معمولی حالت میں ہے تو اس کا چہرہ رنجیدہ تو نہیں مگر سنجیدہ ضرور نظر آتا ہے وہ نہایت حلیم نرم دل اور بہت فکرت مند معلوم ہوتی ہے اور کسی کو اس امر کا شبہ بھی نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی اور ہی شخصیت پنہاں ہے لیکن جیسے اس کو میناٹرم کے ذریعے سے سلایا جاتا ہے اس میں انقلاب ہونا شروع ہو جاتا ہے اس کا چہرہ بدلا سا نہیں رہتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی تکمیل بند رکھتی ہے لیکن اس کے دیگر حواس کی قوت احساں بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس کا چہرہ شگفتہ ہو جاتا ہے و پھر بہت چمکتی ہے۔ اور نہایت چمکی ہو جاتی ہے۔ وہ ویسے رستی تو خوش مزاج ہے۔ لیکن اس میں طنز بہ مذاق کا رجحان بہت پیدا ہو جاتا ہے ایسے لوگوں سے ملنے کے بعد جو اس کو سوتا ہوا دکھنا چاہتے ہوں اس کی باتیں سننے کے قابل ہوتی ہیں وہ الفاظ میں ان کا خاکہ کھینچتی ہے ان کی حرکات کی نقلیں کرتی ہے ان کے مضحکہ خیز پہلو اور جذبات کے جاننے کا دعویٰ کرتی ہے اور ہر ایک کا ایک افسانہ گڑھا دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت اس کو ہزار باتیں ایسی یاد آ جاتی ہیں جن کا جاگتے وقت اس کو وہم تک نہیں ہوتا اس وقت اس میں فقیہان حافظہ مکمل ہوتا ہے وہ اس وقت اپنا نام لیونی نہیں بتاتی بلکہ لیونٹائن بتاتی ہے کیونکہ جن لوگوں نے سب سے پہلے اس کو معمول بنایا تھا انھوں نے اسی نام کی عادت ڈال دی تھی ”لیونی میرا نام نہیں ہے“ وہ تو ایک نہایت ہی یوقوف عورت ہے۔ اپنے لیے لیونٹائن سے وہ تمام حرکات و احساسات اور تمام شعوری

تجربات منسوب کرتی ہے جن کا اس کو خواب خرامی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان کو ملا کر وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ تیار کر دیتی ہے لیونٹی سے وہ صرف ان واقعات کو منسوب کرتی ہے جن کا اس کو بیداری میں تجربہ ہوا تھا۔ مجھے ایک بار اس کلیے کے خلاف ایک نہایت ہی اہم بات محسوس ہوئی اور میں خیال کرنے لگا تھا کہ اس کی یادداشت کی تقسیم کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ معمولی حالت میں تو لیونٹی کے شوہر اور بچے ہیں لیکن عام خواب خرامی میں لیونٹائن بچوں کو تو اپنے سے منسوب کرتی ہے لیکن شوہر کو لیونٹی کا بتاتی ہے۔ بچوں کو جو وہ اپنا کہتی ہے اس کی توجیہ تو ہو سکتی ہے لیکن یہ توجیہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے لیکن حال ہی میں مجھے معلوم ہوا ہے بعض عاقلوں نے ابتدائی وضع حمل کے وقت اس پر مینا نرم کا عمل کر دیا تھا بعد میں وضع حمل کے وقت اس کی خود بخود یہ حالت ہو جایا کرتی تھی۔ اس لئے لیونٹائن جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی ہے وہ صحیح طور پر کرتی ہے۔ یہ اسی کے بچے ہیں کیونکہ بچے اسی کے ہوئے ہیں۔ اور قانون اپنی جگہ پر قائم رہا کہ اس کی حالت نوم ایک ہفتہ دوسری شخصیت ہوتی ہے۔ یہی حال اس کی سب سے گہری ہوشی کا ہے۔ کامل ہوشی کے بعد جب وہ اس حالت پر پہنچتی ہے جس کو میں نے لیونٹی سوئم کیا ہے تو اس کی شخصیت مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں سے جدا گانہ ہوتی ہے۔ اس وقت وہ چلتی بچی ہونے کے بجائے متین سنجہ عورت ہوتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ بولتی ہے اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی وہ اپنے آپ کو لیونٹی اول سے جدا بتلاتی ہے کبھی ہے کہ وہ عورت تو اچھی مگر کچھ بیوقوف ہے پس وہ عورت نہیں ہوں لیونٹائن یا لیونٹی دوم سے بھی وہ اپنے آپ کو جدا بتاتی ہے اور محسوس ہے کہ وہ اس دیوانی کو مجھ سے کیا نسبت ہے خوش فہمی سے مجھے اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

(ج) اسیب یا سلمیٰ ثانی حالت کی آمد و رفت نسبتاً

اچانک ہوتی ہے اور مدت بھی اس کی عموماً مختصر ہوتی ہے جب حالت ثانوی کا کل طور پر طاری ہوتی ہے تو جو کچھ اس کے دوران میں ہوتا وہ اس کے دور ہونے کے بعد مطلق یاد نہیں آتا۔ موضوع پر جب دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو وہ اس طرح سے بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے کوئی غیر شخص اس کے افعال کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے اور اس کی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کی جاتی تھی اور اب بھی جو لوگ اس کے قائل ہیں اسے بھوت پریت ہی کا نقل کہتے ہیں ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے قدیم باشندے یا اور کسی نہایت کمزور و گفتگو کرنے والے مگر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بالعموم وہ کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب دراصل تیسرے شخصیت ہی کی ایک قسم ہوتے ہیں اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور عصبی نقص نہیں بھی ہوتا ہے ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہیں اور اب ان کے صحیح معنی میں تشخیص طریقے سے مطالعہ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنیٰ قسم وہ ہوتی ہے جس میں وہ موضوع خود بخود لکھتا چلا جاتا ہے اور اس کا سب سے ادنیٰ پہلو وہ ہوتا ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو لکھنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اس کے بعد وہ حالت آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے یا پڑھتے وقت بھی بیخبری میں لکھتا اور بولتا چلا جاتا ہے اس طرح سے بولتا ہے گویا کہیں سے القا ہو رہا ہو، بیخبری میں آلات موسیقی کا بجاتا وغیرہ آسیب ہی کی نسبت ادنیٰ حالت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں مہموئی شخصیت یا شعور طریق بر حصہ تو لیتی ہے لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہے۔ انتہائی حالت میں کامل بیہوشی ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان اور ہر شے بدل جاتی ہے بیہوشی کے رفع ہو جانے کے بعد کچھ یاد نہیں رہتا جب پھر دورہ ہوتا ہے اس وقت

سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے اس میں ایک عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک طرح کی جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو ہم آج بھی شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ شخصیت یا تو بیہودہ بازاری اور مسخرے کی سی ہوتی ہے (انڈین سائے عورتوں کو اس کو از دہر یا چور) مردوں کو (دیویز) بہادر اور مکان کو (گوگو ہم کہتے ہیں) یا پھر وہ علمی پر داریں کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روح ہم نوائی حسن تاؤن تدریج و ترقی لگے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف الکل ہے اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اس کی وجہ خواہ ہو کہ سخت الشعوری ذوات سطح تک پہنچ جاتی ہیں وہ ان کے الہام کا باعث بنتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثنائی ذوات میں تو یہ بات بالکل ظاہر ہوتی ہے جو روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان میں ایسی بیہوشی کے اثرات اور اشارات ہیں ان اثرات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپ کو محض اس وجہ سے آسب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت حال میں آسب زدہ ہونے کی توقع رکھتے ہیں اب جس قدر اس میں نقل و فریب کا مادہ ہوتا ہے اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اسی قسم کا عمل کرتے ہیں کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہیں سکرات موت کی نقل کرتے ہیں بہشت میں اپنے نفس کی خبر دیتے ہیں احوال کے تکالیف بیان کرتے ہیں۔

ان حالتوں کے متعلق میں کوئی نظریہ بیان نہیں کرنا چاہتا۔ ان میں سے چند کی ابتدا میں نے چشم خود دیکھی ہے۔ لیکن ایسی بیہوشیوں کے متعلق مجھے جو تجربات ہوئے ہیں ان کی بنا پر میرا خیال ہے کہ ممکن ہے عامل موضوع کی تمام ممکنہ ذی شعور ذوات سے علمدہ ہو۔ جو واقعہ میرے

ذہن میں ہے اس میں آسیب اپنے آپ کو ایک مرحوم فرانسیسی ڈاکٹر بتاتا ہے اور ایسے حالات و واقعات بیان کرتا ہے اور حاضرین کے اتنے مردہ اور زندہ احباب و اعزاء سے واقف ہے جن کو واسطے نے نہ کبھی دیکھا اور نہ جن کے کبھی نام سنے۔ میں اس جگہ صرف اپنی رائے درج کرتا ہوں۔ جس کی تائید میں کوئی شہادت نہیں ہے اور مقصد اس رائے کے درج کرنے سے یہ نہیں کہ جو لوگ میرے خیال کے موید نہیں ہیں ان کو اپنا موید بنا لیں، بلکہ مقصد میرا یہ ہے کہ بیہوشیوں کے مظاہر کی تحقیق کی نفسیات کو شدید ضرورت ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ممکن ہے میرا کھسی اقرار اس کتاب پڑھنے والوں میں سے کسی کو اس میدان کی تحقیق پر آمادہ کر دے جس کی تحقیق کرنے سے نام نہاد سائنسٹسٹ نے انکار کر دیا ہے۔

تبصرہ اور نفسیاتی اس طویل باب کا خلاصہ یہ ہے کہ شعور ذات ایک ایسے جیشہ فکر کو متلزم ہے جس کا ہر حصہ جیشیت اتنا یا ذات عالم کے اپنے ناقبل کے حصوں کو جانتا ہے اور ان خصوصیات کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے ہیں، ان میں سے بعض حصوں کی بہت زیادہ نگہداشت کرتا ہے اور ان کو لٹا کہتا ہے اور باقی حصوں کو اس سے منسوب کرتا ہے۔ لٹا ان اشیاء کا ایک شجر بنی مجموعہ ہوتا ہے جن کا علم معروضی طور پر ہوتا ہے۔ انا جس کو ان کا علم ہوتا ہے خود مجموعہ نہیں ہو سکتا اور نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو رمح یا ایغوی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی وحدت سمجھا جائے اور کہا جائے کہ یہ قید زمان سے آزاد ہے۔ یہ صرف ایک خیال ہوتا ہے اور ہر لمحہ گزشتہ لمحے کے خیال سے مختلف ہوتا ہے مگر جو کچھ سابقہ خیال میں تھا وہ اس میں بھی ہوتا ہے۔ اس بیان کے اندر تمام شجر بنی واقعات کا لحاظ رکھا گیا اور اس میں ذہن کے گہرائی اور کمی خیال یا آئی جانی حالتوں کے علاوہ اور کوئی شے فرض ہی نہیں کی گئی۔

اگر کبھی افکار و خیالات کے وجود کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہے اور تمام مذاہب کے فلاسفہ ان کو ایسا ہی سمجھتے ہیں تو صرف یہی ایسے عالم ہیں

جن سے نفسیات کو ایک علم طبعی ہونے کی حیثیت سے بحث نہ کرنی چاہئے۔
 ان سے ماوراء کسی متفکر کے پیش کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ میں یہ کہوں
 کہ ہم کو اس قسم کی شعوری حالتوں کا بلا واسطہ کوئی علم ہی نہیں ہوتا۔ اس
 صورت میں مذکورہ حالتوں کا وجود محض ایک افتراضیہ ہو گا یا بالفاظ دیگر
 اس امر کے دعویٰ کرنے کا ایک طریقہ کہ معلوم کے لئے عالم ہونا ضروری ہے
 لیکن یہ مسئلہ کہ وہ عالم کون ہے مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ مسئلہ کو
 ایک بار اس طرح سے بیان کر دینے کے بعد اس خیال کو کہ ذات متفکر دنیا
 کی ایک روح ہوتی ہے جو ہمارے ذریعہ سے سوچتی ہے یا اس کو کہ ذات
 متفکر چند ذہنوں سے مرکب ہوتی ہے اس نفسیاتی حل کے بالکل مساوی سمجھنا
 چاہئے جس تک ہم پہنچے ہیں اور ان سے بلا در رعایت متفکر کرنی چاہئے۔
 میرا خود یہ عقیدہ ہے کہ اس سمت آئندہ تحقیق کے لئے بہت گنجائش ہے۔
 ذہنی حالتیں جن کے وجود کا ہر عالم نفسیات کو یقین ہوتا ہے اگر ان کو
 ان کے معروضات سے علیحدہ کر لیا جائے تو کسی طرح سے آسانی سے سمجھ
 میں آنے والی شے نہیں ہیں۔ لیکن ان کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے
 کیونکہ ان کے متعلق شک کرنا ہمارے طبعی نقطہ نظر کی حد سے باہر ہے۔
 دریکہ صفا اس کتاب میں تو جس نتیجے تک ہم عارضی طور پر پہنچ گئے ہیں
 اسی کو قطعی بھی خیال کرنا چاہئے یعنی افکار و خیالات خود ہی متفکر ہوتے ہیں۔

باب ۳

توجہ

تنگی شعور ہماری زندگی کا یہ ایک عجیب و غریب واقعہ ہے کہ اگرچہ کل سطح حسی کے ارتسامات ہم کو ہر وقت گھیرے رہتے ہیں مگر ہمیں ان کے بہت ہی تھوڑے سے حصے کا وقوف ہوتا ہے۔ ارتسامات کامل مجموعہ ہمیں ہمارے شعوری تجربے میں داخل نہیں ہوتا۔ شعوری تجربہ کی حالت ارتسامات کے مابین ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایک وسیع و گلزار وادی میں ایک چھوٹے سے چشے کی۔ مگر اس کے باوجود اجنبی طبعی ارتسامات کا احساس نہیں ہوتا وہ بھی اسی قدر موجود ہوتے اور اسی قوت کے ساتھ ہمارے آلات حس کو متاثر کرتے ہیں، جتنے کہ وہ ارتسامات جن کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ذہن میں داخل ہونے سے کیوں قاصر رہتے ہیں یہ ایک راز اور مقام ہے اور جب ہم تنگی شعور کو اس کی وجہ قرار دیتے ہیں تو اس سے صرف نام کا تعین ہوتا ہے اگر توجہ نہیں ہوتی۔

اس کی عضویاتی وجہ جب ہم شعور کا اپنی سطح حسی کی وسعت اور امواج درآئندہ کی کثرت سے مقابلہ کرتے ہیں، جو ہر گھڑی اندر آتی رہتی ہیں، تو یہ بلاشبہ تنگ معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت تک کوئی نموج شعوری تجربے میں شامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ نصف

کروں میں داخل نہ ہو جائے۔ اور ان کے راستوں کو اپنے اعمال سے نہ بھردے۔ جب ایک توجہ وراور اپنے نکلنے کے ساتھ اس طرح نصف کروں پر قابض ہوتا ہے تو اور توجہات کو عرصہ کے لئے برطرف رہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ دروازہ پر آکر جھانکیں، مگر اس وقت تک لوٹا دیتے جائیں جب تک کہ جگہ کے اصل قابض تھک نہ جائیں۔ پس عضویاتی اعتبار سے تنگی شعور کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ نصف کروں کا فعل ہر وقت مجتمع اور متحد رہنا چاہتا ہے جس کا کبھی ایک توجہ سے تعین ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ مگر یہ تعین من حیث المجموع ہی ہوتا ہے جب تصورات قابض و متصرف نظام اعمال کے مطابق ہوتے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت ہماری دلچسپی کا باعث ہو رہے ہیں۔ اور اس طرح توجہ کی اس انتخابی خصوصیت کی جس پر صفحہ ۳۴۱ میں بہت کچھ زور دیا جا چکا ہے، ایک عضویاتی بنا بھی نظر آتی ہے۔ لیکن حکم ان نظام کے شکست ہو جانے کا بھی ہر وقت امکان رہتا ہے۔ کیونکہ اجتماع شاذ ہی بالکل مکمل ہوتا ہے اور جو توجہات باہر رہ جاتے ہیں وہ قطعاً بے کار نہیں ہوتے۔ ان کی موجودگی ہمارے شعور کے حاشیہ کو متاثر کرتی ہے۔

توجہ منتشر بعض اوقات معمولی اجتماع بھی شکل ہی سے ہوتا ہے۔ ایسے اوقات میں ممکن ہے کہ وابغی فعلیت کم سے کم ہو جائے۔ ہم میں سے اکثر کی دن میں چند بار اس قسم کی حالت ہو جاتی ہے کہ آنکھیں خلا پر رچی ہوئی ہیں۔ عالم کی آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ٹلکے ایک ہو گئی ہیں، توجہ اس طرح پر منتشر ہوتی ہے کہ کل جسم کا گویا ایک وقت میں احساس ہوتا ہے اور شعور کی ساحت اگر کسی شے سے چرہ ہوتی ہے تو وہ محض مرد زمان کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی سجدہ جس سے۔ اس آئنا میں ذہن کے دھندلے پائیں گاہ میں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے تھا، یعنی اختلاوشاک پہننا جو شخص ہم سے گفتگو کر رہا ہے اس کی بات کا جواب دینا یا اپنے استدلال میں آگے قدم بڑھانے کی کوشش کرنا وغیرہ لیکن کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے

جس کی بناء پر بہار اقدم آگے نہیں بڑھ سکتا اور غفلت ہم پر طاری ہوتی ہے ذہن اس کے پوست کے اُٹارنے اور دور کرنے سے قاصر رہتا ہے ہر لحظہ میں ہم کو اس کے دور ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے جاری کرنے کا کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لیکن لمحے گزرتے جاتے ہیں اور یہ قایم رہتی ہے، اور ہم اس کے ساتھ تیرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کی بھی کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی اور نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کونسی شے ہے جو ہم کو اس مجتمع کرنے کے قابل کر دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھیں جھکاتے ہیں کسر ہوتے ہیں اور بائیں گاہ کے تصورات موثر ہو جاتے ہیں، اور زندگی کا بہتیا اُڑسرتو چلنے لگتا ہے۔

یہ توجہ منستہ کی انتہائی حالت ہے۔ اس انتہائی حالت اور توجہ منستہ دل کی انتہائی حالت میں جس میں کہ ذرا دیر کے لئے اس قدر کامل انہماک ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ سخت جسمانی تکالیف کا ہی احساس نہ ہو دمیانی مدارج ہوتے ہیں اور ان دمیانی مدارج کا اعتبار مطالعہ کیا گیا ہے اس سلسلے کو مسئلہ حد تصور کہتے ہیں۔

احاطہ شعور وقت واحد میں ہم کتنی اشیاء کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جب وہ ایک نظام تصوری کے اندر منظم نہ ہوں، پرو فیکٹیل نے اس کا حرف کے مجموعوں کے ذریعہ سے اعتبار لیا ہے، یہ مجموعے آنکھ کے سامنے سیکڑ کے اس قدر چھوٹے حصہ کے لئے لائے گئے کہ ان پر یکے بعد دیگرے توجہ ہونے کا امکان ہی نہ رہا تھا۔ جب حرف سے معمولی الفاظ بنتے تو اس وقت یہ نسبت اس کے کہ جب ان کے مجموعے بے معنی ہوتے تھے سہ گونہ حرف تباہ جاسکتے تھے۔ اگر الفاظ سے جملہ بنتا تو غیر مربوط الفاظ کے مقابلہ میں ان کا دو گونہ و تون ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں جملہ بحیثیت مجموعی سمجھ میں آتا ہے۔ اگر اس کا فہم من حیث المجموع نہیں ہوتا تو علیحدہ علیحدہ الفاظ سے قریباً کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا لیکن اگر بحیثیت

مجموعی جملہ سمجھ میں آ جاتا ہے تو الفاظ بہت مبینہ معلوم ہوتے ہیں۔
لفظ ایک نظام کلی ہوتا ہے، جس کے حروف شعور میں اس طرح
علحدہ علیحدہ داخل نہیں ہوتے، جس طرح کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں،
جب ان کا تنہا فہم ہوتا ہے، ایک جملہ جو دفعۃً آنکھ کے سامنے آتا ہے وہ
اپنے الفاظ کے اعتبار سے اس قسم کا نظام ہوتا ہے۔ ایک نظام کلی سے
بہت سی محسوس چیزیں مراد ہو سکتی ہیں، یا بعد ازاں ان کے معنی حاصل
کر سکتا ہے۔ لیکن واقعی موجود ذہنی حالت کی حیثیت سے یہ ان اشیاء
کے شعور پر مشتمل نہیں ہوتا۔ مثلاً جب یہ حیثیت مجموعی لفظ انسان کا خیال کرتا ہو
تو اس وقت جو کچھ میرے دل میں ہوتا ہے وہ اس سے مختلف جہان میں،
ان کا غیر مربوط طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے۔

جب معطیات اس قدر غیر مربوط ہوتے ہیں کہ ہم کو کوئی ایسا کلی نہیں
ملتا جو ان کو اپنے ذیل میں جمع کر سکے تو ان میں سے چند کا ایک وقت
میں فہم ہونا بہت ہی زیادہ مشکل ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ جب
ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں تو دوسرا ذہن سے خارج ہو جاتا ہے تاہم
ایک محدود دائرے میں اس سے بچا جاسکتا ہے۔ موسیو پالمان نے
اس بارے میں اعتبارات کئے ہیں مثلاً انھوں نے ایک نظم کو تو زور
سے پڑھا اور اس کے ساتھ ایک اور نظم کو دل ہی دل میں دہرایا
ایک جملہ لکھتے رہے اور دوسرا جملہ بولتے رہے یا کاغذ پر تو حساب کا سوال
حل کرتے رہے اور ایک نظم بھی پڑھتے رہے ان کا تجربہ یہ ہے کہ
ذہن کے دو گونہ کرنے کی سب سے مفید صورت یہ ہے کہ اس کو
ایک ہی وقت میں دو مختلف چیزوں میں مشغول کیا جائے۔ ایک ہی قسم
کے دو عمل یعنی دو ضربیں یا دو نظمیں کا زبانی سنانا، ایک کا زبانی سنانا
اور ایک کا لکھنا عمل کو بہت ہی غیر مربوط اور مشکل کر دیتا ہے۔
موسیو پالمان نے اس وقت کا مقابلہ کیا ہے جو ایک ہی قسم کے
دو عملوں کے ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے کرنے میں صرف ہوتا ہے

اور ان کی تحقیق یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ساتھ کرنے میں بہت وقت بچ جاتا ہے۔ مثلاً

اگر میں ۱۲ ۱۳ ۱۴ کو ۲ سے ضرب دوں تو اس عمل میں چھ سکند ہو جاتے ہیں اور چار اشعار کے پڑھنے میں بھی چھ سکند صرف ہوتے ہیں۔ لیکن اگر دونوں عمل ایک ساتھ کئے جائیں تو صرف چھ سکند صرف ہوتے ہیں۔ اس لئے ثابت ہوا کہ ان کے ایک ساتھ کرنے میں وقت کا نقصان نہیں ہوتا۔

اب اگر اس اصل مسئلے کے کہ ہم ایک وقت میں کتنی چیزوں کی طرف توجہ کر سکتے ہیں یہی لئے جائیں کہ ہم کتنے قطعاً غیر مربوط نظامات یا اعمال کی طرف ایک وقت میں متوجہ ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اعمال بہت معمولی نہ ہوں تو آسانی کے ساتھ ایک سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اگر اعمال بہت معمولی ہوں تو زیادہ تذبذب کے بغیر دو یا زیادہ سے زیادہ تین کی طرف توجہ ہو سکتی ہے۔ لیکن جہاں اعمال کم فو و حرکتی ہوتے ہیں جیسا کہ جو لس بیئر کے قصہ میں چار خطوط کا وقت واحد میں لکھو انا اور ایک خط کاغذ لکھنا ہے تو ایسی صورت میں ذہن لازمی طور پر نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے طرف ڈانوا ڈول ہو گا اور اس لئے وقت کی بچت نہ ہوگی۔

جن اشیاء کی طرف توجہ مقصود ہو اگر وہ دقیق احساسات ہوں اور ان کے صحیح فہم کی بھی کوشش کی جائے تو یہ ثابت ہوا ہے کہ ایک کی توجہ دوسرے سے۔ اگر ایک میں بڑی حد تک حامل ہوتی ہے اس میدان میں پروفیسر ورنٹ نے بہت اچھا کام کیا ہے وائل پر ایک سو فیصد تیزی کے ساتھ گزرتی ہے۔ ایک گھنٹی بجائی جاتی ہے اور وہ یہ معلوم کر۔ کی کوشش کرتے ہیں کہ گھنٹی کے بجنے پر سوئی کس جگہ پر تھی۔ اس حالت میں دو خیالات نہیں ہیں ایک زلزلہ کی اور دوسری آواز کی جن پر وقت واحد میں توجہ کرنی ہے۔ لیکن دلیل اور صاحبزادے کے بعد یہ ثابت ہوا ہے کہ انہما

بصری کی طرف ٹھیک اس وقت جب کہ گھنٹی درحقیقت بجتی ہے شاذ ہی توجہ ہو سکتی ہے یا یوں کہو کہ ہو ہی نہیں سکتی۔ یا تو اس سے پہلے کا نقطہ نظر آتا ہے اور یا بعد کا۔

اقسام توجہ (۱) مختلف طور پر توجہ کی مختلف قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ یہ یا تو (۱) معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی) یا (۲) معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)۔

(ج) یہ یا تو بالذات ہوتی ہے یا مشتق۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جب کہ بحث یا مہج بذات خود بغیر کسی شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے۔ مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شے کے امتیاز پر مبنی ہوتی ہے جو ذاتی طور پر دلچسپ ہوتی ہے۔ میں جس کو توجہ مشتق کہتا ہوں، اس کو توجہ ادراکی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ ازیں توجہ یا تو (۱) انفعالی اضطرابی غیر ارادی بلائیں ہوتی ہے یا (۲) فعلی ارادی۔ توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعید کی دلچسپی کی خاطر جس کا یہ کوشش باعث ہوگی۔ لیکن حسی اور عقلی دونوں قسم کی توجہیں غیر ارادی و ارادی دونوں ہو سکتی ہیں۔

ذاتی وحسی قسم کی توجہ غیر ارادی میں ارتسام حسی یا تو بہت شدید پر حجم فوری ہوتا ہے یا یہ مہج جلی ہوتا ہے یعنی ایسا اور اک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے اور اس میں بلا واسطہ ایک تہیج کیفیت ہوتی ہے۔ جبلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی عجیب چیزیں متحرک اشیاء جنگلی حیوانات، چمکدار چیزیں خوبصورت چیزیں دہاتی چیزیں، الفاظ جملے خون وغیرہ۔

ذاتی اور حسی مہجیات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہر کمزور عموماً ہم وہ میچ انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا زائد اغراض دوامی سے تعلق رکھتے ہیں، اور باتی۔ سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن بچپن میں قوت عمل زیادہ ہوتی ہے اور ایسی کوئی باقاعدہ غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا وہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بجد سرعت کے ساتھ ایک شے سے دوسری شے کی طرف منتقل ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو پریشان کر دیتی ہے کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اس کا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اور بچہ اس وقت جو کام کرتا ہو تلے اس کو قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک نفسیسی مصنف کہتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری واضطراری نوعیت بچہ کو ایسا کر دیتی ہے کہ گویا ان اشیاء کے مقابلہ میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں وہ خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ ہے اور معلوم کئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کی توجہ کی نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جلد متاثر کرنے کی قوت رکھتا ہے بلکہ تجربہ ماضی اور ان چیزوں کی تسلیم سے تعلق رکھتا ہے جو تجربہ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیار کی حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے کبھی حاصل کرتا ہے یا ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شے بن جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ مسک میں آجاتا ہے مثلاً خفیف تصدیق ہٹ کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے بہت ممکن ہے کہ دنیا کے عام شر میں اس کا امتیاز نہ ہو سکے۔ مگر جب یہ کسی خاص بات کا اشارہ ہوتا ہے مثلاً عاشق کا کچھ کی کو تصدیقانا تو اس کا ادراک نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے ہر بارٹ لکھتا ہے :-

”غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر ہی معلوم ہوتی ہے

عظمتِ سر ایک منفی کے کاؤں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے۔ یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بد تمیزی کی کس قدر گراں گزرتی ہے۔ جس علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر ازبر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل امتیاز و سہولت کے ساتھ اپنے ذہن میں اچادہ کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس خود اصول کس قدر آہستہ آہستہ اور غیر متیقن طور پر یاد ہوتے ہیں۔ خصوصاً جب کہ موضوع کے ابتدائی اصول ہم میں اس کے لئے کافی روحان پیدا نہیں کر دیتے۔ توجہ اور اکی کا بہت ہی چھوٹے بچوں میں اس وقت بین طور پر مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی ایسی گفتگو میں جو ہنوز ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں کوئی ایسا لفظ سن لیتے ہیں جنکو وہ جانتے ہیں اور اس کو آپ ہی آپ دہراتے ہیں۔ نیز اس کا کتوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا نام لیتے ہیں تو وہ ہمارے طرف دیکھتا ہے۔ اس سے وہ وصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ ذہنوں سے تعلیمی گھنٹوں میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحہ میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے اس کی طرف ضرور متوجہ ہوتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم غیر دلچسپ اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور مچا دیا کرتا تھا، مگر جتنی دیر کوئی کہانی سنائی جاتی تھی اتنی دیر کے لئے ہمیشہ متوقف ہو جاتا تھا۔ جب لڑکے کچھ سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ کس طرح معلوم ہو جاتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی اس میں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ صد ہر وقت سنتے رہتے تھے۔ لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشتغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا۔ اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہوتے ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے، جو منظم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ مرکب ہو جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم اور جدید خیالات سے ملکر ایک مجموعی

دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی جو غیر متعلق تصورات کو باپ شعور کے باپر و تکمیل دیتی تھی اور ان کے بجائے تھوڑی دیر کے لئے توجہ مجتمع ہو جاتی تھی۔

جب ہم تشاللات کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود ہیجان یا دلچسپی کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت غیرائی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ تشاللات کسی بعیدی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا محض اس بنا پر دلچسپی کا کہ وہ ایسی شے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز کر دیتی ہے تو اس وقت یہ مشتق ہوتی ہے۔ ممکن ہے دماغی توجہات اس وقت اس قدر مرتب نظام میں جمع ہو جائیں اور ان کو معروض کے ساتھ استفادہ گہری معویت ہو کہ سمجھتی حوصل ہی کو انہیں بلکہ سخت ترین تکالیف کو بھی شعور سے خارج کر دینا مشکل دینا اور برابر ٹال کے متعلق مشہور ہے کہ ان میں یہ قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپینٹر اپنے متعلق کہتے ہیں کہ اکثر ایسا ہوا میں نے غصہ کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درود اس قدر شدید ہوتا تھا کہ مجھے یہ سنیاں ہوتا تھا کہ آج تقریر کرنا کسی طرح ممکن نہ ہو گا۔ لیکن جوں ہی قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور تک شناساوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ ختم ہو گئی۔ درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیوں کر محسوس نہیں کیا۔

توجہ ارادی ڈاکٹر کارپینٹر کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ یہ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے لیکن اس پر بھی اکثر اس کو ناقابل بیان کہیں گے جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لامسہ کسی میں سے بھی ہو ہم کو حسی دائرے میں توجہ ارادی نظر آ جاتی ہے۔ جب کبھی ہم ایسی حس کو سمجھنا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوه میں ملی ہوئی ہوتی ہے تو ہم حسی حلقے میں اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہ قوی ہیجانات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی

ایسی شے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو ہم توجہ ارادی کو پاتے ہیں۔ بالکل انھیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پالتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و تمیز کرنے کی کوشش کریں یا محنت اسے ایک معنی اور اس کے مشابہ معنی میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو یہ فوراً بھیجانی اور جذبی قسم کی تشالات کو جبکہ دیدے۔ فرض کرو کہ ایک شخص ایک دعوت میں ہے اس کے پاس جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے، اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی توجہی سعی کام میں لائے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سکند سے زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوششوں کا احادہ ہوتا ہے جو مضمون کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سعی سے ذہن کی طرف آتا ہے، اگر وہ طبیعت کے موافق ہوتا ہے تو نشوونما پاتا ہے اور اگر ان کا نشوونما دلچسپ ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی ڈاکٹر کارپنیر نے کہا تھا کہ دیا خیال مجھ کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ یہ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ گزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور پھر ممکن ہے ارادی کوشش بحث کی طرف پلٹا لائے اور یہی سلسلہ جاری رہے موافق حالات میں یہ سلسلہ گفتگوں تک جاری رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس مدت میں نفسیاتی معنی کے اعتبار سے ایک ہی غیر متغیر شے کی طرف توجہ نہیں ہو رہی بلکہ اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو باہم تعلق رکھتا ہے جس سے صرف ایک ہی موضوع بناتا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے۔ کوئی شخص کسی ایسی شے کی طرف مسلسل توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہ ہو۔

بعض موضوع ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشرو نہا نہیں ہوتا۔ یہ شعور سے خارج ہی ہو جاتے ہیں۔ اور ذہن کو کسی ایسی شے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو ایسی غیر متناہی تازہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے۔ اور حتی الامکان مقابلہ کرنے کے بعد اپنے سے نسبتاً زیادہ تسویقی مطالبات کے آگے سہ تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے مباحث ہوتے ہیں جن سے وہ خوفزدہ گھوڑے کی طرح بدکتا ہے۔ اور جن کی جہاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ شخص کے لئے فخر و فخرچی کے عین ثواب کے وقت اس کی گھنٹی ہوئی پونجی کا خیال ہے لیکن فخر و فخرچی ہی کو کہیں نہیں، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسی اغراض کا خیال جو شوق کے سنا فی ہو لمحہ بھر سے زیادہ نہیں اٹھیر سکتا۔ یہ عین عنفوان شباب میں تذکیر موت کے مشابہ ہے۔ فطرت اس قسم کے خیالات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتی۔ اسے تذرت ناظر کہ تک تک اپنے مقبرے کا خیال کئے جاؤ گے۔ نسبتاً معمولی اشلہ میں بھی اسی قدر وقت ہونی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشگوار سے بچنے کے لئے ذرا ذرا سے ہانے تلاش کر لئے جاتے ہیں۔ مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو راکھ کریدے گا۔ کریاں میدی کرے گا، مینر کو سیدھا کرے گا، اخبار اٹھائے گا، الماری میں سے کوئی کتاب نکالے گا، ناخن بنائے لگے گا، غرض کہ کسی نہ کسی طرح صبح کا وقت ضائع کر دے گا، اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہو گا۔ اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کے لئے تیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے؛ اس لئے اس کے علاوہ وہ ہر کام کرے گا۔

علاوہ ازیں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض کا باصرہ سے تعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائے گا۔ اگر سامعہ سے تعلق ہے تو ناقابل سماعت ہو جائے گا بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ نہ ہوں

ہیلیم ہو لٹز جس نے اپنی توجہ جسی کے اس طور پر سخت ترین امتحانات لئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیاء کے دیکھنے پر مجبور کیا ہے جو عموماً نظر انداز کر دی جاتی ہیں، وہ شبکی رقابت کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض عجیب باتیں بیان کرتا ہے جس منظر کا شبکی رقابت نام ہے وہ یہ ہے کہ اگر ہم ہر ایک آنکھ سے ایک مختلف تصویر کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل کی مجسم نمائی تصویر ہے) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہوگا کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں ملکر کبھی نہ آئیں گی۔ ہیلیم ہو لٹز کہتا ہے۔

میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے، بالکل دوسرا بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک نظام کے اور پھر دوسرے نظام کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کا پابند کرنا بہت مشکل ہے سوائے اس حالت کے جب کہ ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی ابتلا رکھیں جو توجہ کے عمل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط کے گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی چیزوں کا مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے توجہ کا ایسا توازن جو ذرا دیر کے لئے ابھی باقی رہے کسی حالت میں قائم نہیں ہو سکتا توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو قدرتی نئی چیزوں پر مبذول ہونا چاہتی ہے۔ اور جیسے ہی اس کے معروض کی دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور کوئی نئی چیز غور کرنے کے لئے باقی نہیں رہتی، اسی وقت یہ ہماری مرضی کے بغیر کسی اور شے پر صرف ہونے لگتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہم کو معروض کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی شے دریافت کرنے کی جستجو میں رہنا چاہئے، خصوصاً اس وقت جب کہ اور قوی ارتسامات ہم کو اپنی طرف مہینچ رہے ہوں۔

ہیلیم ہو لٹز کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ جسی پر مبنی

آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجہ اولیٰ صادق آنا چاہئے کسی موضوع فکر کی طرف مستقل توجہ قائم رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ ہم اس کو متواتر اٹھتے پلٹتے رہیں۔ اور تبدیلیج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقررہ اور غیر متبدل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف مرض ہی کی حالت میں قابض و حاوی ہو سکتا ہے۔

ذکاوت و توجہ اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کے لئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اگتے چھلتے اور پھلتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجہ سے خوش ہوتے اور از سر نو توجہ کو قائم کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر مخترع ہوتا ہے وہ ہر شکل کسی موضوع کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کر دیتی عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت الفعالی یا غیر ارادی قسم کی ہوتی ہے۔ ان کے تصورات مجھاتے ہیں۔ ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود مثالیں پھونکی جلی جاتی ہیں اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے، ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی اور جب ہم معاملہ کی تہ تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ کی نوعیت میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زرخیز ناسلسلوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سے سمجھا تا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو تو جو سہل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع شعور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غریب ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط نہیں رکھتے ہیں۔ اور ہم توجہ کو آوارہ

یا غیر مستقل کہتے ہیں۔ غالباً طباطبائی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کی عادت کے حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے اس لئے معمولی ذہنی وہم ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کے فضائی کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کی جاسکتی ہیں۔ لیکن توجہ خواہ تو طباطبائی کی بدولت ہوتی ہو، یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر عادی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت تمیز سیرت و ارادہ کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ صاحب اختیار نہیں ہو سکتا جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی معلم بہترین ہوگی۔ لیکن اس مبدیہ کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی نسبت اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے اور یہ کہ بچہ کو پڑھنے سے پہلے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہوں گی اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا۔ اس لئے اس کو اس طرح پڑھاؤ کہ وہ بہتر بنے شے کو کسی پہلی حاصل کردہ شے کے ساتھ منسلک کرے اور اگر ممکن ہو تو متوجہ پیدا کر دو۔ تاکہ نئی شے کسی ایسی سوال کے جواب یا جواز و جواب کے طور پر آئے جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

توجہ کی عضویاتی شرائط

(۱) قبل اس کے کہ کسی شے کی طرف توجہ ہو سکے۔ قشر کے متعلقہ مرکز تصوری اور حسی دونوں طرح سے پہنچ ہونے چاہئیں۔

(۲) اس کے بعد آلہ حس اپنے عضلاتی کل پر زوں کو درست کر کے

اس کو صحیح طور پر محسوس کرنے کے لئے تیار ہو۔

(۳) غالباً قشری مرکز کی طرف خون کی زیادتی ہونا بھی لازمی ہے۔

ان میں سے تیسری شرط کا تو میں آئندہ کوئی تذکرہ نہ کروں گا کیونکہ

ہمارے پاس اس کا مفصل ثبوت موجود نہیں ہے، میں نے صرف اس کو عام قیامات کی

بنا پر بیان کر دیلے۔ پہلی اور دوسری شرط کا ثبوت ممکن ہے اور ان پر بحث کرنے کے لئے بہترین ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے دوسری شرط سے بحث کی جائے

آلات حس کا یہ صرف حسی ہی میں نہیں بلکہ عقلی توجہ میں بھی ہوتا ہے۔

تطابق جب ہم حسی معروضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہے۔

دیکھتے اور سنتے وقت ہم اپنی آنکھوں اور کانوں کو بلا کسی ارادہ کے مناسب وضع میں کر لیتے ہیں اور سر اور جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروضات سے مطابق کر لیتے ہیں۔ سلیح کو محسوس کرتے وقت ہم آلہ لمس کو مناسب طور پر اس پر پھیرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں مثبت قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کئے گئے کرتے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں مائل ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ مثلاً چکھتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا عضوی احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے اس عضوی احساس کو ہم عموماً خود اپنے فعل کا جزو خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہم میں ہمارے آلات حس کی مطابقت کے بدرجہا ہوتا ہے۔ پس اگر کسی شے میں ذاتی طور پر پہچان پیدا کرنے کی قوت ہو تو وہ آلہ لمس اضطرابی طور پر اپنے مطابق کر لیتی ہے۔ جس کے دو نتیجے ہوتے ہیں۔ اول فعل زیر بحث کا احساس ہوتا ہے۔ دوسرے معروض کی وضاحت و صفائی بڑھ جاتی ہے۔

لیکن عقلی توجہ میں بھی اسی قسم کی فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں ان احساسات کی غالباً فیچر انے سب سے پہلے تحلیل کی تھی۔ اور ان قوتی احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے ممتاز کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے ”جب ایک جاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے جاسہ کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں، تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی تناؤ کے

تغییر کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف
 زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے یا کان ایک طرف کوایل ہوتے ہوئے محسوس
 ہوتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور کسی شے کی طرف
 غور سے دیکھنے یا کسی شے کو توجہ سے سننے کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ اور
 اسی اعتبار سے توجہ پر زور پڑنا محاورہ ہے یہ فرق اس وقت خاص طور پر وضاحت
 کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ آنکھ اور کان کے مابین نہایت ہی سرعت
 کے ساتھ ڈانوا ڈول ہوتی ہے۔ اور جب ہم لمس ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے
 کسی شے کا دقیق طور پر امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس
 کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔
 جب میں حافطے یا خیال کی کسی تصویر کو مزید طور پر فہم کے سامنے
 لانا چاہتا ہوں تو مجھے بالکل وہی احساس ہوتا ہے، جیسا کہ آنکھ یا کان کے
 ذریعہ سے کسی شے کے محسوس کرنے کی کوشش کرتے وقت ہوا تھا۔ لیکن
 اس تماشے احساس کی مقامیت بہت مختلف ہوتی ہے حقیقی اشیاء ذہنی تشا لات
 (بعد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف
 پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی
 طرف توجہ منتقل ہوتی ہے، اس کی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل
 ہو جاتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافطہ یا خیال کی حالت مختلف
 ہوتی ہے، کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے بالکل سمٹ آتا ہے۔ اور
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے ہر کے اس حصہ میں پناہ لی ہے جو دماغ
 سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر
 میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں ہی توجہ پر آگے کی طرف
 زور دوں گا بلکہ اس نسبت سے آئیں گی جس نسبت سے کہیں سکوچنے کی طرف مائل ہو گا۔
 تصورات حافطہ وغیرہ کی طرف توجہ کرنے وقت جو پیچھے کی طرف
 سمٹاؤ محسوس ہوتا ہے۔ وہ مجھے اپنے اندر تو زیادہ تر اس
 احساس کا بنا ہوا معلوم ہوتا ہے جو دھیسلوں کے باہر اور اوپر کی طرف

واقعی طور پر گر و دش کرنے سے پیدا ہوتا ہے (جیسی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے) اور جب ہم کسی خارجی شے کو دیکھتے ہیں تو ان کا عمل اس بالکل برعکس ہوتا ہے۔

لیکن آلہ حس کا یہ تطابق توجہ حس تک میں بھی لازمی و ناگزیر عمل نہیں ہے یہ ایک ثانوی نتیجہ ہوتا ہے جس کو رد کا جاسکتا ہے جیسا کہ بعض مشاہدات سے ثابت ہے۔ یہ عموماً صحیح ہے کہ جو شے ہماری ساحت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہے اس کی طرف اس وقت تک توجہ منقطع نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ نظر کو منقطع نہ کرے۔ اس وجہ سے تطابق و گردش کی ایسی حرکات کا بہت امکان ہوتا ہے جو اس کی تصویر کو تھمر گئی یا سب سے زیادہ حسیت والے نقطہ پر قاعہ کر دیں مگر سعی کو کام میں لا کر مشق کی جائے تو ہم حاشیہ کے شے کی طرف آنکھوں کو حرکت دینے بغیر بھی متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان حالات میں معروض کبھی پوری طرح صفائی کے ساتھ نظر نہیں آتا کیوں کہ شبکیہ پر اس کے عکس کا محل وقوع صفائی کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص بطور خود کو نقش کر کے اپنے آپ کو مطمئن کر سکتا ہے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح شعور ہو جاتا ہے جتنا کہ کوشش کرنے سے قبل تھا۔ مدرسوں کے استاد اسی طرح ان لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں جن کی طرف وہ بظاہر نگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عموماً ہونٹیں اپنی حوالی کی بصری توجہ کو مردوں کی نسبت زیادہ سدھاتی ہیں۔ یہی علم ہو لیں اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پرانے میں بیان کرتا ہے کہ میں اس کے پورے مشاہدے کو نقل کروں گا وہ مجسم نما کی تصویروں کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحہ مجھ کی برقی روشنی پڑتی تھی، ایک مجسم شے کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تصویریں ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جن کو کبھی کبھی بجلی کا شعلہ روشن کر دیتا تھا۔ اور ان درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو ادھر ادھر ہونے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان میں سے ایک سوراخ کر دیا گیا تھا۔ اس سوراخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک چمکدار نقطہ ہوتا تھا۔

بصری محروں کے ذریعہ یہ نقطے فکر ایک پوری مثال بن گئے۔ ڈھیلے کی خفیف سی بھی حرکت اس مثال کی وجہ سے فوراً معلوم ہو جاتی تھی۔ کیوں کہ یہ فوراً دھری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہلکے ہلکے یہ تحقیق کی کہ اگر آنکھوں کو حرکت نہ دی جائے تو سادہ خطی شکلیں شعلے کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جب شکلیں چمپیدہ نوٹو ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجسمے کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ ”یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جب ہم تصویر کے سوراخوں پر پوری طرح سے نظر جمائے رہتے ہیں اور ان کی مجموعی مثال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے اس وقت قبل اس کے روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصہ کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزاء سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصہ میں ہوتے ہیں۔ پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابقی یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کی کسی متعجب حصہ کی طرف قائم کر سکتی ہے ممکن ہے کہ یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئینہ نظر کے لئے سب سے زیادہ اہم ثابت ہو۔“

مرکز کا تصویری لیکن اس اعتبار میں اگر تصویر کے محیطی حصہ کے ساتھ ہیجان

کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضا مند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہو گا؟ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور یہ وہی تصویری پیچ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتی الامکان واضح تصور قائم کرنا چاہتے ہیں۔ تصویر جس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش کے ساتھ آئے

اور ان حالات میں اس کا اس طرح سے آنا اس احساس کا باقی جزو ہوتا ہے جس کو جدوجہد توجہ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں کس قدر معمولیت کے ساتھ اس شے کا پہلے سے خیال موجود ہوتا ہے جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو ادراک پیشیں کہتے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح وقوع تجربہ سے پہلے اس کا خیال کرنے کے لئے بہتر ہے۔ جب توجہ عقلی ہوتی ہے اس وقت تو اس کا ہونا لازمی ہے کیونکہ اسی حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی، وہ تصور داخل محاکات یا نقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصویری تعمیر کا وجود دہی توجہ میں بھی ثابت کریں تو پھر اس کا ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت توجہ حسی اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے تو اس وقت یہ بتانا ممکن ہو تمبے کے مدرک کا کس قدر جزو یا ہم سے ارتسام ہو رہا ہے۔ اور کس قدر ذہن سے آرہا ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیار کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی شے قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہو گا۔

زمان رد عمل کے اعتبارات میں اگر ہم اپنی توجہ اس حرکت کی طرف مبذول رکھیں جو ہم کرنے والے ہیں تو اس سے وقفہ کی مدت کم ہو جاتی ہے۔ آٹھویں باب میں ہم نے اس کی یہ وجہ بیان کی تھی کہ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ حرکت مرکز کو پہلے ہی سے اس قدر بھرا ہوا پاتا ہے کہ بس چھوٹنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس لئے رد عمل کی طرف منتظاری توجہ کرنے سے مرکز متعلقہ میں ایک طرح کی نیم ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

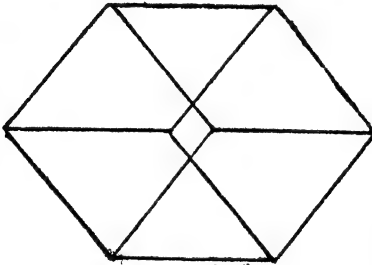
اگر وہ ارتسام جس کو ہمیں محسوس کرنا ہے، بہت ہی کمزور ہو تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی تر شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں، ہیلیم ہو لٹز کہتا ہے کہ اگر کسی زائد سرخی کا مشاہدہ کرنا چاہیں تو مناسب ہو گا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے۔ اگر تم کسی گنگنے کو کسی زائد سرخی

مطابق ہو (مثلاً آواز کی جم زائد سرتی کے) اپنے کان کے متقابل لاوا، اور پھر یہی کام سرنگالو تو تھیں ایسا معلوم ہوگا کہ گلکے سے جم کی آواز بہت زور سے سنائی دیتی ہے۔۔۔۔۔ گلکے کے ذریعہ قوی کرنے کے طریقہ سے بے آواز کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام لے سکتے ہیں۔ جو معمولاً سنائی نہیں دیتی۔ کیوں کہ جب گلکے کو بتدریج عملدہ کرتے ہیں توجہ کمزور پڑ جاتا ہے لیکن توجہ جو ایک مرتبہ اس کی طرف رجوع ہو چکی ہے اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اور شاہدہ کرنے والا اب جم کی سرتی کو بلا انداد خارجی اپنے کان سے سر کی قدرتی اور غیر متغیر آواز میں سنتا ہے۔

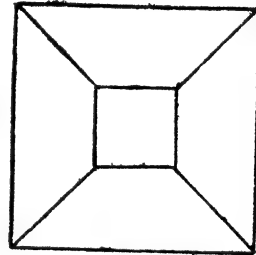
ونٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہی بات کمزور دیگر زبان بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے ایک تصویر پر پہلی کے شعلوں سے روشنی ڈالو ان شعلوں کے مابین طویل وقفے ہونے جائیں پہلے یا بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلہ کے بعد مشکل کوئی شے شناخت ہو سکے گی لیکن ہم تصویر کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ ہر تدبیر کجی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح آخر کار ہم کو نسبتہ واضح طور پر اور اک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی فعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ جم ایک آواز سننے میں جس میں بعض ارتسامات کی بنیاد پر جم کسی زائد سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اجادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں پہچان لیتے یا شاہدہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی مثال کو تازہ کر دیتا ہے جو کم و بیش قطعی طور پر خود ارتسام کے ساتھ کا فور ہو جاتی ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطبیقات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جن کے اور اک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

ان نام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ یہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ پیش نظر رکھا جائے جن پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے۔ یعنی معروض اس کو خارجی طور پر پہنچ کر رہا ہے اور دماغی خلا یا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ دماغی خلیہ کی پوری قوت ہر دو اجزاء کے اتحاد کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پورے طور پر توجہ نہیں ہوتی اور نہ پوری طرح اس کا اور اک ہو سکتا ہے جب یہ محض موجود ہی

ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا موجود ہونا، اور داخلی طور پر مثل ہونا دونوں ضروری ہے۔
اب جو چند تجربات بیان کئے جاتے ہیں ان کے سمجھنے میں کوئی وقت نہ ہوگی
مثلاً سلیم ہولٹن ان مجسماتی تصاویر کے متعلق جن پر ایک لمحہ کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی سنڈ
ذیل مشاہدہ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تصویروں اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے
لئے دو گونہ دیکھنا نسبتاً دشوار ہوتا ہے میں ان کو دو گونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں
اگرچہ وہ لمحہ بھی کیلئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں۔ اور وہ اس ترکیب سے کہ جس وقت
میں غور سے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ یہ دو گونہ کیسی نظر فرمیں چاہیں میں ان کو دو گونہ دیکھ
لیتا ہوں اس صورت میں توجہ کا اثر خاص ہے کیوں کہ کل عینی حرکات خارج کر دی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۵۵



شکل نمبر ۵۶

نیز رقابت شکی کے متعلق لکھتے ہوئے سلیم ہولٹن کہتا ہے اس میں دوحسوں کے
مابین کوئی زور آزمائی یا کشمی نہیں ہوتی بلکہ اس کا انحصار ہماری توجہ کے قائم کرنے یا
اس سے قاصر رہنے پر ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا مظہر تو کوئی اور شکل ہی سے دستیاب ہوگا
جو ان اباب کے مطالعہ کے لئے جو توجہ کے متعین کرنے میں اس قدر موزوں ہو سکی
کا فی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اوہ پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ
کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو
قائم کرنا چاہئے۔ اس کے بعد یہ واقعی طور پر نظر آنے لگے گی۔

اشکال نمبر ۵۵ و نمبر ۵۶ میں جہاں نتیجہ مبہم ہے، وہاں ہم ایک
ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی سے اس شکل کا تصور کر کے

جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں، تغیر کر سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ان مہموں میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکر ایسی شے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس کو جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ شبہ اس قسم کی تمام تصویروں میں جہاں کوئی شے غیر نمایاں ہوتی ہے جس کا بائیں گاہ سے تہیز کرنا مشکل ہوتا ہے، ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں، تو ہم اس کی طرف پھر جب چاہے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اب ہمارے خیال میں اس کا ذہنی شے ہوتا ہے۔ فزیکس زبان کے ان محل الفاظ Pasdelien Rhone querons سے فوراً ہی کون اگرتا کے یہ الفاظ خیال کر سکتا ہے Paddle your own canoe لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھٹنے کے بننے کا انتظار کرتے وقت ذہن اس کی تشال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنائی دے رہی ہے۔ یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے جنگل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر فزیکس اس کو شکاری کی سمجھتا ہے علی ہذا مفروضہ کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوئیاں نظر آتی ہیں، ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ ہی کی ٹوپی خیال کرتا ہے ذہن میں جو مثال ہوتی ہے وہی توجہ ہے۔ اور جس شے کی تلاش ہوتی ہے اس کا ادراک پیشیں آدھا ادراک ہوتا ہے۔

اس وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے، جن کا دیکھنا انہیں سکھایا گیا ہے، اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے، اور جس کو ہزاروں سے ایک بھی خود بخود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور نمونہ لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہمارا جالیاتی ذوق پوری طرح سے ترقی کر سکے، اور غلط جذبہ سے متاثر ہو بہ ضروری ہے کہ پہلے کوئی شخص بتائے کہ کون کون سے پہلو انتخاب کرنے چاہئیں اور کن کن چیزوں کی تعریف کرنی چاہئے۔ کنڈرگارٹن یا تعلیم الاطفال میں ایک مشق یہ بھی

ہوتی ہے کہ لڑکوں سے پوچھا جاتا ہے کہ پھول یا مصنوعی پرند کی وہ کتنی خصوصیات کو بتا سکتے ہیں جن حصوں کا ان کو پہلے سے علم ہوتا ہے۔ وہ ان کے بلا تامل نام لے دیتے ہیں مثلاً پتیاں، دم، چونچ، ٹانگیں وغیرہ لیکن ممکن ہے کہ گھنٹوں تک یہ شخص بچے وغیرہ ان کو نظر نہ آئیں۔ ہاں جب ان کی توجہ ایک بار ان جزئیات کی طرف منعطف کرادی جاتی ہے تو اس کے بعد وہ انہیں ہر دفعہ دیکھتے ہیں مختصر یہ کہ عموماً ہم انہیں اشیاء کو دیکھتے ہیں جن کا ہمیں ادراک پیشین ہوتا ہے۔ اور ہمیں ادراک پیشین صرف ایسی چیزوں کا ہوتا ہے جن پر ہمارے لئے نشان لگا دیا جاتا ہے اور نشانات ہمارے ذہنوں میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کی منجھاد میں کھوئے جائیں۔

تعلیمی استنباطات | اول توجہ بچے اس مضمون سے جس کی ان کو تعلیم دی جارہی ہے | انا واقعہ محض ہوتے ہیں۔ اور سبق پڑھتے وقت ان کی عقل اپنے چنے چلی جاتی ہے ان کی توجہ کسے کسے کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ ایسی صورت میں استاد کو کام کے ساتھ کسی شے کو وابستہ کر کے شوق دلانا چاہئے اگر کوئی داخلی شے نہ ملے تو انعام کے لالچ یا سزا کے خوف ہی سے سہی اگر کوئی مضمون خود بخود توجہ کو اپنی طرف منعطف نہ کرتا ہو تو اس کے لئے کہیں اور سے دلچسپی مستعار لینی چاہئے۔ لیکن بہترین دلچسپی داخلی ہوتی ہے اور ہمیں کسی جماعت کو تعلیم دیتے وقت نئی چیزوں کو عقلی کڑیوں کے ذریعہ ایسی چیزوں کے ساتھ منسلک کرنا چاہئے جن کے ان کو ادراک پیشین ہو چکے ہیں۔ پہلے سے دیکھی اور پہچانی ہوئی شے کی طرف ذہن آسانی کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور یہ پھر نئی شے کے ذہن میں آنے کا موجب ہوتی ہے۔ یہ نئی شے کے لئے بہ اصطلاح ہارڈ ادراک کی حجم ہوتا ہے۔ اب یہ معلم کی سمجھ پر مبنی ہے کہ وہ کس قسم کے ادراک کی حجم کے کام لے۔ نفیات تو صرف عام اصول مقرر کر سکتی ہے۔ دوم یہ اس ذہنی آوارہ گردی کو لینا چاہیے جو ممکن ہے آگے چلکر

ہم کو پڑتے یا سنتے وقت تکلیف دے۔ اگر توجہ داخلی حس کے اعادہ پر مگرنی چو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سنتے کی عادت ہی کافی نہیں بلکہ سننے یا دیکھنے ہوئے الفاظ کو ماضی سے ادھی کرنا چاہئے اس سے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے گی۔ تجربہ سے یہ بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ میں اپنے آوارہ گرد ذہن کو کسی گفتگو یا تقریر کی طرف اس طرح سے بہت زیادہ متوجہ رکھ سکتا ہوں کہ جن الفاظ کو سنوں ان کی گونج کو فعلی طور پر اپنے کانوں میں دوبارہ محسوس کروں۔ میرے شاگردوں میں سے بعض نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا اور ان کا بیان ہے کہ ان کو اس سے نفع ہوا ہے۔

توجہ اور اختیار | میرے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا توجہ کو کلیہً جسمی اثر لگا ہی متعین کرتی ہیں۔ میری رائے میں جس قدر اشیاء کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے عصبی کل پرزوں کے بغیر کوئی شے ہماری توجہ کو منقطع نہیں کر سکتی لیکن ہماری ذہنی نظر کو اپنی طرف منقطع کر لینے کے بعد جس قدر توجہ کسی شے کی طرف ہو سکتی اس کا سوال دوسرا ہے۔ بسا اوقات ذہن کو اس کی طرف مشغول رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنی مرضی کے مطابق کم و بیش کوشش کر سکتے ہیں۔ اگر یہ احساس جھوٹا نہ ہو۔ اگر ہماری کوشش روحانی اور ایک غیر محدود قوت ہو تب تو اس میں شک نہیں یہ نتیجے کے پیدا کرنے میں دائمی شرائط کے برابر کی حصہ دار ہوگی۔ اگرچہ یہ کوئی نیا تصور پیدا نہ کرے مگر اس کے باوجود یہ شعور میں لاتعداد تقورات کے قیام کو گہرا اور طویل کر دیتی جو بصورت دیگر نسبتہً سرعت کے ساتھ محو ہو جاتے۔ اس طرح سے جو وقفہ ملتا ہے ممکن ہے وہ ایک سکنڈ سے زیادہ نہ ہو۔ مگر یہ ایک سکنڈ بھی حد سے زیادہ ہم ہو سکتا ہے کیوں کہ جب دو اشتلا فی نظام قریباً مساوی ہوتے ہیں تو ٹھوٹات کی متواتر رد و بدل میں بسا اوقات صرف ایک سکنڈ کی کم و بیش توجہ سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ آیا ایک نظام قوت پاکر میدان

شعور پر قابض ہو جائے گا اور نشوونما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشوونما ہو چکتا ہے تو ممکن ہے کہ یہ ہم کو عمل پر آمادہ کرے، اور وہ عمل ہمارے نوشتہ تقدیر پر مہر آخری ہو۔ جب ہم ارادہ کے باب پر نہیں گئے تو معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کے کل تماشے کا مقدار توجہ پر مدار ہوتا ہے۔ مخالف محرک تصورات میں اس کی خفیف سی کمی و بیشی معاملے کا تصفیہ کر دیتی ہے۔ لیکن حقیقت کا تمام تراحساس، حیات ارادی کے تمام جو قس و خروش ہمارے اس احساس پر مبنی ہوتا کہ اس میں واقعات کا لمحہ بہ لمحہ حقیقتہ تصفیہ ہو۔

اور یہ ایسی زنجیر کی جھنکار نہیں ہے جو قرنہا قرن پہلے تیار ہوئی تھی، یہ احساس جو زندگی و تاریخ میں ایسے عبرت ناک جوش پیدا کر دیتا ہے ممکن ہے محض واہمہ بھی نہ ہو۔ ممکن ہے کوشش ایک اصلی قوت ہو۔ اور محض نتیجہ بھی نہ ہو۔ اور ممکن ہے اس کی مقدار زنجیر محدود ہو۔ اس مقام پر سنجیدہ حکیم کا آخری لفظ اقرار لاعلمی ہے کیونکہ جو قوتیں اس میں دخل رکھتی ہیں وہ اس قدر نازک ہیں کہ ان کا کبھی بالتفصیل اندازہ ہونا نظر نہیں آتا۔ یہ کیف نفسیات اپنے لئے کامل حیرت کا مسلک اختیار کرنے پر مجبور ہے اگر کسی ایسی قوت کا وجود بھی ہو تو یہ اس کو اختیار کے نتائج سے نکال دے گی میں بھی کل علمائے نفسیات کی طرح اس کتاب میں اسی پر عمل کروں گا۔ حالانکہ اس بات سے بھی خوب واقف ہوں کہ اس قسم کا طرز عمل اگرچہ نظمیت سے ہے جو واقعات کو سادہ اور علمی طریق پر ترتیب دینے کے لئے جائز ہے، لیکن کسی طرح بھی مسئلہ جبر و اختیار کا تصفیہ نہیں کرتا۔

باب

تعقل

ذہن کی مختلف حالتوں کے اس میں اور دوسری چیزوں میں حد فاصل قائم کرتے اور ایک ہی معنی اس کو پہناتے اور شناخت کرتے ہیں اس کو تعقل کہتے ہیں ہو سکتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب ایک ہی ذہنی حالت بہت سی چیزوں کا خیال کرتی ہے تو یہ لازمی طور پر بہت سے تعلقات کی حامل ہوتی ہے۔ اگر یہ حالت اس طرح سے متعدد عقلی فعل انجام دیتی ہو تو اس کو تعقل مرکب کی حالت کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے مثلاً دکانی انجن یا من گھڑت چیزوں میں بری یا محض عقل اور فرضی چیزوں میں جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شے کو ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعقل اسی شے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور شے کا نہیں ہوتا، یعنی اس کے بجائے کسی اور شے کا تعقل نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے، اس میں سے ہماری توجہ کوئی ایک ایک جزو انتخاب کر لیتی ہے، ہر فعل تعقل اسی توجہی افق سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار کے مضبوط پکڑے رہن

تقلیل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم کو اس امر کا قین نہیں ہوتا کہ جس شے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تقلیل عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شے مراد ہے بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شے میری مراد نہیں ہے۔ اس لئے ہر تقلیل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ ذہن مختلف اوقات میں ایسی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے ایک تقلیل کو چھوڑ کر دوسرا تقلیل اختیار کر سکتا ہے، لیکن جس تقلیل کو یہ چھوڑتا ہے اس کے متعلق کسی طرح سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اپنے بعد کے تقلیل میں منتقل ہو گیا ہے۔ کاغذ کا لکڑا جو ایک منٹ قبل سفید تھا اس کو میں اب سوختہ و سیاہ دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تقلیل سیاہی کے تقلیل میں نہیں بدلا، بلکہ یہ خارجی سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے، اگر سفیدی کا تقلیل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ ارادۂ طبعی اشیاء کے تغیر کے مابین عالم تقلیلات افلاطون کے عالم مثل کی طرح سے اہل اور متحکم موجود ہے۔ بعض تقلیلات اشیاء کے ہوتے ہیں، بعض حوادث اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تو تقلیل شے کا ہو یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے مہمیز و منفرد ہو جاتا ہے جس سے اس میں اور دوسری اشیاء میں تفاوت و امتیاز ہو سکے تو بس اتنا تقلیل شناخت کے لئے کافی ہے۔ اس کو یہ یاد ہو کہ دنیا کافی ہو گا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شے کا نقصان نہ ہو یا نقص برائے نام بھی ہو تو محض تعبیر سے اس کا تقلیل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں اور جانتے ہوں کہ ہاں فلاں شے ہی کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں ہے اگرچہ ایسی ہی شے کیوں نہ ہو جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان جانوروں تک کو تقلیل ہو سکتا ہے جو باعتبار عقل

نہایت ہی ادنیٰ سطح پر ہوتے ہیں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ جب دوسری بار تجربے سے ان کو سابقہ پڑے تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر سلو ماپ کے ذہن میں یہ خیال گزرا کہ ارے جس شے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو وہ بھی صاحب عقل ہو سکتا ہے۔ یہی ایک ہونے کی جس ہمارے شعور کی اصل بنیاد ہے۔ کسی ایک امر کے متعلق شعور کی مختلف حالتوں میں غور و فکر ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حالتوں کو بھی علم ہو سکتا ہے کہ ہم اسی امر پر غور کر رہے ہیں جس پر ہم سے پہلے کی حالتیں غور کر چکی ہیں۔ بالفاظ دیگر ذہن ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے، اور جس وقت ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس وقت جان سکتا ہے کہ میں اسی شے کے متعلق خیال کر رہا ہوں۔ مجرد کلی اور مشکوک مراد معنی کی جس شعور کا عجیب و غریب منصر ہوتی ہے چیزوں کے تفصیل یہ ذہن کے ان گزریاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ پر کر اور تامل نہیں کر سکتا جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کپڑے کو پن میں لگا کر لوٹ پلٹ کر دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق معروض کے حاشیہ سے ہوتا ہے اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے تعداد اعمال ہوتے ہیں جن کا ان کے خفیف اور چھپیدہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا (دیکھو باب ۱۱) مجھندس کے سامنے ایک شکل ہوتی ہے، لیکن وہ اس امر سے پوری طرح سے واقف ہوتا ہے کہ اس کے خیالات اور تعداد اشکال پر منطبق ہوتے ہیں اور اگرچہ ایک خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں، ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جملوں میں لفظ انسان استعمال کرتا ہوں۔ ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے اور میری ذہنی آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو، لیکن اس کے

ساتھ ہی نقطہ کے اوپر کرتے اور تصویق کا مثل قائم کرتے وقت میری بالکل دو مختلف چیزیں مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں مجھے اس وقت علم بھی ہو۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ جو کس کس قدر حیرت ناک انسان ہے تو اس وقت مجھے پوری طرح علم ہوتا ہے کہ اس مسمیٰ میں انسان سے میں نے نپولین بونا پارٹ اور آئٹم کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کس قدر حیرت ناک شے ہے تو اس سے میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کرتا جب اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے جو ایسی شے کو جو اس کے بغیر شور و غیب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک تہیدہ شے میں منتقل کر دیتا ہے اور میرے فکر کے آئندہ حصہ کے تعین کا باعث ہوتا ہے، یعنی بعد کے کل الفاظ و مثالوں کو ایک خاص طریق پر تعین کر دیتا ہے۔

کسی ذہن کا عادی مثل کتنا ہی واضح اور مقرون کیوں نہ ہو، مگر بایں ہمہ جن اشیاء کا استحصال ہوتا ہے وہ ہمیشہ ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا علایق کے حاشیہ سے گھری ہوئی ہیں، اور یہ حاشیہ معروض ذہن کا استیلا لازمی جزو ہوتا ہے جتنی کہ خود اشیاء ہوتی ہیں۔ بشرحخص جانتا ہے کہ ہم کو اشیاء کی انواع اور انواع کے افراد کا تبدیلی ہی علم ہوتا ہے اور اشیاء کے مخصوص اوصاف و خواص اور خود اشیاء کا رفتہ ہی رفتہ تصور کر سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم کو کلی اور مجرد کا (جیسا کہ اہل منطق کہتے ہیں) آہستہ آہستہ ہی شعور ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان معروضات کا بھی شعور ہوتا ہے جو محض مشکوک ہوتے ہیں، جن کا واضح طور پر استحضار نہیں ہوتا اور ان کا بھی شعور ہوتا ہے جن کی تمام جزئیات کا استحضار ہوتا ہے۔ جو شے مشکوک ہوتی ہے اس کا تعین اس کے علایق سے ہوتا ہے ہم ہی شے کا خیال کرتے ہیں جس کے متعلق بعض واقعات کا لازمی طور پر علم ہونا چاہئے۔ لیکن ہم ہنوز یہ نہیں جانتے کہ جب اس شے کے متعلق ہم کو قدر ادا یعنی علم ہو جائے گا، تو اس وقت یہ کیسی معلوم ہوگی۔ مگر ہم کو علایق کا اس قدر علم ضرور ہوتا ہے جو اس موضوع کو ذہن کے دیگر مسمیٰ سے منفرد و ممتاز کر دینے کے لیے کافی ہیں

مثلاً ہم ہمیشہ متحرک رہنے والی مشین کا نقل کر سکتے ہیں، اس قسم کی مشین ایک خاص متعین قسم کا مسئلہ ہوگی اور ہمیشہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مشین واقفاً ہمارے سامنے ہے وہ ہمارے خیال کے مطابق ہے یا نہیں۔ اب یہ امر کہ ایک شے کے ہونے کا امکان بھی ہے یا نہیں اس کے اس طرح مشروط طور پر نقل کرنے میں مانع نہیں آتا۔ گول مرچ یا سیاہ سفید شے بالکل متعین نقل ہیں۔ اب یہ ایک محض اتفاقی امر ہے کہ جس حد تک محض نقل کا تعلق ہے یہ ایسی اشیاء کے لیے ہیں جو دنیا میں ہم کو کبھی نظر نہیں آتیں اور اسی بنا پر جن کی ہم کوئی مثال قائم نہیں کر سکتے۔

اسمعیہ اور تقبیہ میں اس باب میں بہت اختلاف ہے کہ ذہن مجرد و کلی تصورات قائم بھی کر سکتا ہے یا نہیں یا یوں کہو کہ مجرد اور کلی معروضات کا ذہن کو تصور ہو سکتا ہے یا نہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس حیرت انگیز واقعہ کے مقابلہ میں کہ ہمارے خیالات باوجود اختلاف کے ایک ہی ہو سکتے ہیں، یہ امر کہ وہ ایک منفرد شے ہے یا اشیاء کا ایک مجموعہ ہے یا کوئی وصف ہے یا کوئی ناقابل تصور شے ہے چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی منفرد جزئی غیر متعین مشکوک اور کلی ہر قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک فرد واحد کو جب دنیا سے علیحدہ کر کے بچا جاتا ہے اس وقت اس کا بھی اسی قدر نقل ہوتا ہے جتنا کہ اس کے کسی نہایت ہی عام وصف کا۔ مثلاً وجود کو۔ جب اس کو اس طرح سے علیحدہ کر کے دیکھا جاتا ہے تو اس کا نقل فرد واحد کے نقل سے زیادہ نہیں ہوتا۔ کلی تعلقات کو جو اہمیت دیدی گئی ہے وہ ہر نقطہ نظر سے تعجب خیز ہے۔ حیرت ہے کہ سقراط سے لیکر اب تک فلاسفہ جزئی کے علم سے اس قدر نفرت اور کلی کے علم کی اس قدر عظمت کیوں کرتے رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر یہ بات اور بھی قابل حیرت معلوم ہوتی ہے کہ زیادہ عظمت کے قابل زیادہ اہم چیزوں کا علم ہونا چاہئے اور زیادہ اہم مقرون و منفرد اشیاء ہوتی ہیں۔ کلی کا صرف اس قدر فائدہ ہے کہ اس سے استدلال کے ذریعے سے ہموالہ فردی چیزوں کے متعلق نئے حقائق معلوم ہوتے ہیں علاوہ بریں اگر کوئی شخص

اپنے مسمیٰ کو ایک مفرد شے شک محدود رکھنا چاہیے تو غالباً اس کے لیے تو زیادہ پیچیدہ
 دماغی اعمال کی ضرورت ہوگی۔ علم خواہ مفرد و جزئی کا ہو یا کلی کا اس کے
 حیرت ناک ہونے میں کسی صورت میں کمی نہیں ہوتی حال یہ کہ قدیم زمانے
 کی کلی کی پرستش کو اذہنی تصوریت یا منالطہ غار کے علاوہ کچھ اور نہیں کہہ سکتے
 کسی شے کے اس وقت تک ایک ہی ہونے کا نقل نہیں ہو سکتا جب تک
 کہ تعقل نئی ذہنی حالت میں نہ ہو صفحہ ۵۷ پر جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کے بعد
 یہ کہنا کچھ بہت ضروری نہیں معلوم ہوتا مثلاً کرسی ایسی شے ہے جس کا مجھے
 اس وقت تعقل ہے۔ میں اس سے کل بھی واقف تھا اور دیکھنے کے ساتھ ہی
 میں نے اس کو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر آج اس کرسی کے متعلق میں یہ خیال
 کروں کہ یہ وہی کرسی ہے جس کو میں نے کل دیکھا تھا تو ظاہر ہے کہ اس کے
 ویسا ہی ہونے کا نقل فکر کے لیے ایک نئی چیدگی ہے جس کی بنیاد پر اسکی
 داخلی ساخت بھی بدل جانی چاہیے۔ مختصر یہ کہ از روئے منطق یہ نامکن ہے
 کہ ایک ہی خیال کی دو تدبیریں نقلیں ایک شے کو وہی خیال کریں واقعہ یہ ہے کہ
 ایسے خیال جن کے ذریعہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شے مراد ہے
 ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں کبھی ہم اس شے کو سکونی نقطہ
 نظر سے دیکھتے ہیں اور کبھی تیزی نقطہ نظر سے کبھی اس کی ہمارے ذہن میں براہ
 راست مثال ہوتی ہے اور کبھی محض ایک علامت ہوتی ہے، مگر ان سب
 باتوں کے باوجود کسی نہ کسی طرح سے ہم کو اس کا علم ضرور ہوتا ہے
 کہ مختلف چیزوں میں سے کونسی ایک ہماری مراد ہے۔ تا ملی انشیات
 کو یہاں بتایا رڈال دینے چاہئیں۔ کیونکہ موضوعی زندگی کے تغیرات اس قدر
 دقیق ہوتے ہیں کہ انکی تشبیح اس کی ناقص اصطلاحات سے نہیں ہو سکتی اسے
 اپنے آپ کو صرف اس امر کی سخاوت تک محدود رکھنا چاہیے کہ کل ذہنی
 حالتوں کے ذریعے سے ایک ہی شے کا علم ہو سکتا ہے اور اس کے مخالف
 نظریے کی اس کو تردید کرنی چاہئے۔

باب

امتیاز

امتیاز بمقابلہ استلاف | سو لھویں صفحے پر میں کہہ چکا ہوں کہ بچہ کا پہلا معروض وہ جرم ہوتا ہے جس سے آئندہ چلکر اس کی دنیا بڑھتی ہے نئے اجزا کا باہر سے اضافہ اور پرانے اجزا کے مابین امتیاز ہوتا رہتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر تجربہ استلاف و افتراق دونوں سے مرتب ہوتا ہے۔ اور نفسیات کو تخلیقی اور ترکیبی دونوں انداز پر لکھنا چاہیے۔ ہمارے ابتدائی حسی مجموعوں کی ایک طرف تو امتیازی توجہ سے تقسیم ہوتی رہتی ہے اور دوسری طرف یہ اور مجموعوں سے مرتبط ہوتے جاتے ہیں۔ اور اس ارتباط کی وجہ یا تو خود ہماری حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ میں لے جاتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ نئے معروضات بتدریج آتے ہیں اور ان کی جگہ لے لیتے ہیں جن کا ہم کو ابتداءً ارتسام ہوا تھا۔ ہیوم کا ارتسام سادہ اور لاک کا اعتور سادہ ایسے امتزاعات ہیں جو تجربہ کے اندر کبھی معروض حقیقت میں نہیں آتے زندگی شروع ہی سے۔ ہمارے سامنے مقرونی معروضات لاتی ہیں۔ یہ معروضات باقی دنیا سے مبہم طور پر ملے ہوئے ہیں۔ جو ان کو مکان و زمان میں ڈھانپنے رہتی ہیں۔

یہ بالقہ و افلی عناصر و اجزائیں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ ان معروضات کو ہم متفرق کر دیتے اور پھر متحد کر دیتے ہیں۔ ان کے متعلق اپنے علم کو بڑھانے کے لیے ہم کو دونوں باتیں کرنی چاہئیں اور بحیثیت مجموعی یہ کہنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان میں سے کونسی بات زیادہ کرنی چاہیے۔ لیکن چونکہ جن عناصر سے قدیم اتیلانیت اپنی عمارتیں کھڑی کرتی ہے (یعنی سادہ جس) وہ کامل امتیاز ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اس لیے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ تحلیلی توجہ اور امتیاز سے پہلے بحث کریں۔

امتیاز کی تعریف | معروض کے کسی جزو کا معلوم کرنا ایک امتیازی فعل ہے

۲۷۸ | یہ بیان کر چکا ہوں کہ کسی طرح ہم پر خود بخود ایک غیر امتیازی حالت طاری ہو جاتی ہے اور جن چیزوں میں ہم کو امتیاز کرنا آتا ہے ان میں بھی اس وقت ہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ کلوروفام یا نائٹریس اوکسائیڈ جیسی بے ہوش کرنے والی ادویہ تھوڑی دیر کے لیے اس سے بھی زیادہ بے حسی پیدا کر دیتی ہیں جن میں عدوی امتیاز خصوصیت کے ساتھ مفقود ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں روشنیاں اور آوازیں تو معلوم ہوتی ہیں۔ مگر انسان یہ نہیں بنا سکتا کہ کے روشنیاں یا کتنی آوازیں ہیں جہاں معروض کے اجزاء معلوم ہو چکے ہیں اور ہر جزو خاص امتیازی فعل کا معروض بن چکتا ہے تو پھر ہمارے لیے معروض کو اس کی قدیم وحدت میں دیکھنا مشکل ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے مرکب ہونے کا شعور اس قدر غالب ہو کہ ہمیں یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہو گا کہ کبھی یہ فیئر منقسم بھی معلوم ہوتا تھا مگر یہ خیال غلط ہے کہ کیونکہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حسی مخارج کی کسی تعداد سے کتنے ہی ارتساعات ایسے ذہن پر ایک وقت میں کیوں نہ ہوں جس نے ان کو ہمز علحدہ علحدہ محسوس نہیں کیا ہے ان سے اس ذہن کو ایک ہی غیر منقسم معروض کا احساس ہو گا۔ قانون یہ ہے کہ متنی چیزیں مل سکتی ہیں وہ مل جاتی ہیں اور سوائے اس کے کوئی چیز جدا نہیں ہوتی جس کا جدا ہونا ضروری و ناگزیر ہوتا ہے۔ جو شے

ارتسامات کو ملحدہ و متفاوت کر دیتی ہے اسی کام کو اس باب میں مطالعہ کرنا ہے۔
وہ مشرک و امتیاز میں معین ہوتی ہیں | امتیازات سے یکے بعد
دیگرے بحث کروں گا۔

(۱) ان فروق و امتیازات سے جو بلا واسطہ محسوس ہو جاتے ہیں۔

(۲) ان سے جن کا استنباط ہوتا ہے۔

(۳) ان فرقوں سے جو کہوں میں سے چن لیے جاتے ہیں۔

وہ فرق جو براہ راست
محسوس ہوتے ہیں

ان کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جن اشیا کا
امتیاز ہونے والا ہے وہ زمانا یا مکانا یا کیفا
مختلف ہونی چاہئیں۔ الفاظ دیگر عضو یا فی نقطہ

نظر سے ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ ممیز و تفاوت عصبی اعمال کا باعث ہوں مگر جیسا کہ
ہم ابھی کہ چکے ہیں کہ یہ اگرچہ ناگزیر شرط ہے مگر کافی شرط نہیں۔ اول تو عصبی اعمال
کافی طور پر ممیز و تفاوت ہونے چاہئیں سیاہ زمین پر سفید مٹی تو ہر شخص محسوس
کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح ہلکے اور بھاری سر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس
ہو گا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جس حالت میں
خارجی فرق کم ہوتا ہے اس حالت میں امتیاز کے لیے ممکن ہے بے حد توجہ
اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے یہ کہ مختلف اشیاء کے جس ایک عضو کو ایک ہی وقت میں
ہنیں بلکہ تبدیع ہونے چاہئیں۔ ہم وقت آوازوں کی نسبت تبدیحی آوازوں
کا مقابلہ کرنا آسان ہے۔ اسی طرح دو وزنوں یا دو حرارتوں کو یکے بعد
دیگرے ایک ہی ہاتھ سے پرکھنا آسان ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں
سے ایک وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے۔ علیٰ ہذا روشنی کے رنگوں میں
امتیاز کرنے کے لیے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی
ہوتی ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصہ کو متاثر کریں۔ یہ کاریکائیوں
کے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا ہے کہ جب

یہ یکے بعد دیگرے جلد سے جلد کرتی ہیں تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف نقطوں کو مس کر رہی ہیں، بہ نسبت اس کے سہل ہوتا ہے کہ جب ان کو ایک ساتھ ہی چھو دیا جاتا ہے۔ مگر الذکر حالت میں کھرچنے والی وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پر کام میں دیا میں انچ کا فصل ہو۔ مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک جگہ چھو رہی ہیں۔ ذرا بڑے اور بڑے تو ہم وقت ارتساعات کا مقابلہ کرنا قریباً ناممکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام اٹھانے کے لیے اس قدر معین کیوں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ادراک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے اور جو پہلے ادراک کی مانند نہیں ہوتا تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کیسی ہی کیوں ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے جس کے متعلق میں مع ۸۲ یہ بحث کر چکا ہوں جب ایک بار اس کو برانگیختہ کر دیا جاتا ہے تو اس کا محرک من ماقبل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ میں باقی رہتا ہے اور ہر قسم کو مقابلہ کے احکام صادر کرنے کے قابل کر دیتا ہے۔

اگر تدریجی حسوں میں فرق کم ہو تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہئے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہئے تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں دو یکساں شراہوں کے ذائقہ میں اس طرح سے صحیح فرق معلوم نہیں ہو سکتا کہ ابھی دوسری منہ ہی میں ہو یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے جن دو چیزوں کی حسوں کا ہر دو مقابلہ کرنا ہے ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی حس ضرور ہونی چاہئے جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے اس میں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی اور اس حالت میں ہر قسم ایسی حس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے ایسی حس سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس کا صرف ذہن میں وجود ہو۔ جس قدر زیادہ وقفہ حسوں کے مابین ہوتا ہے (اسی قدر ان میں امتیاز لفظی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے

وہ خود اس شے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں اپنی جلد پر دو علودہ نقاط کو مس کر دوں مگر بیہ پیمان سکون کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے۔ ممکن ہے میں موسیقی کی دو نغموں کا اختلاف معلوم کر سکوں اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا اتنا بلند ہے اسی طرح ممکن ہے کہ میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کر سکوں اور مجھے اس کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا مائل بہ زردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ اگر ن ہر کے فوراً ہی بعد ن آئے تو ان کے فرق کا احساس ہو جاتا ہے جب ہر سے ن اور ن سے ہر پر یا تو اتر آتے ہیں تو یہ یا تو اتر محسوس ہوتا ہے جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ اس کا محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے تو درکم از کم اپنی توجہ کے رد و بدل سے ہم اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تغیر کئے مختصر سے زمانہ میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ گویا دوسری شے میں شامل ہو گیا ہے اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے اس وقت تک پہلی شے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا محروض محض ن ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شے ہوتا ہے یعنی ان کا سلسلہ اس طرح سے نہیں کہ پہلے ہر اس کے بعد فرق اور پھر ن بلکہ اس طرح سے ہے کہ پہلے ہر پھر فرق پھر ہر سے مختلف ن ذہن کی پہلی اور تیسری حالتیں سکونی ہیں۔ اور دوسری تغیری ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے دماغ کچھ اس طرح کے بتے ہیں کہ ہر کے بعد ہی ن کا آنا اور ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے اگر یہ خالص رہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشغری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا انہیں قاصر ہے ہم فرق کو ان کے مابین محسوس کرتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ دوسری شے ن خالص نہیں ہوتی بلکہ ہر سے مختلف ن ہوتی ہے اور ہر کے پہلے

واقع ہو جانے کے بعد ان کا خاص تصور کبھی ذہن میں نہیں ہوتا۔
وہ فروق جن کا ہم کو اس قسم کے بلا واسطہ اور اکات کے فرق کو ان بالکل
استنباط ہوتا ہے مختلف حالتوں کے ساتھ خلط نہ کرنا چاہیے جن میں کہ ہم
اس بناء پر یہ استنباط کرتے ہیں کہ فلاں دو چیزوں میں فرق
ہونا لازمی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق ہم کو اس قدر واقفیت ہے کہ
اس کی بناء پر ہم ان کو علیحدہ علیحدہ اقسام سے خیال کرتے ہیں دو تجربات کے
مابین جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی
تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی صرف اس کے متعلق چند واقعات
یاد رہ جاتے جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ گزشتہ
ہفتہ کو دھوپ میں جھنی چمکتی تھی اتنی آج نہیں کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا
تھا کہ آج تو دھوپ آنچھیں چندھیامے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق
میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گزشتہ کی نسبت چاق و
دوبند پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کر سکتا تھا اور
اب کرتا ہوں۔ ہم اپنے احساسات کا اکثر مقابلہ کیا کرتے ہیں جن کی کیفیت
سے بروقت مقابلہ ہم بالکل واقفیت نہیں رکھتے بخلاف ذاتِ آلام وغیرہ
اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے
اگرچہ ایسے جیسے تصور لذت بخش تصور ہوتا ہے اور تصور الم المناک تصور ہوتا
ہے یہی نوع کی عام عقل ان کے خلاف ہے اور اس کو اس بات میں ہموار کے
ساتھ اتفاق ہے کہ مصائب و آلام کی یاد مکن ہے باعثِ مسرت ہو اور اس
بات میں ڈیٹھی سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ مصیبت ناک کوئی بات
نہیں ہوتی کہ انسان اپنی راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔
مرکب کے اجزائے اس کے لیے اس اصول کو یاد رکھنا چاہیے کہ کسی مرکب
ترکیبی کا معلوم کرنا ارتسام کی اس وقت تک تحلیل نہیں ہوتی جب تک اس کے
اجزائے ترکیبی کا دیگر مرکبات میں تجزیہ نہ ہو چکا ہو۔
ایسے مجموعہ کے اجزائے ترکیبی میں کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا جو بالکل غیر متغیر ہوں

اور کہیں واقع نہ ہوتے ہوں۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام گرم چیزیں ٹھنڈی ہوتیں تو ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے۔ یا اگر تمام سخت چیزیں جلدیں چھتیں اور کوئی غیر سخت چیز جلدیں نہ چھتیں تو کیا ہم سختی اور نرمی کا فرق معلوم ہو سکتا۔ اگر تمام سیال چیزیں شفاف ہوتیں اور کوئی غیر سیال شے شفاف نہ ہوتی تو سیال و شفاف کا امتیاز بھی نہ ہو سکتا۔ اگر گرمی کا دار و مدار بلندی پر ہوتا یعنی جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی جاتی تو گرمی اور بلندی کے لیے ایک ہی لفظ کام و بجاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند ایسے حس ہوتے رہتے ہیں جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں ان کی تحلیل پارسے لیے ناممکن ہے۔ پر وہ شکم کا انقباض پھیلاؤ، بعض مفاصل کی گردش اور بعض عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات کے ان مجموعوں کے اسباب بھی مرکب ہوتے ہیں اور کسی سے ہم خود احساسات کی ترکیب کے متعلق نظریات قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج افعال اجتماع وغیرہ کی بناء پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل کے ذریعہ کبھی کوئی تحلیل نہیں ہوتی اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آتی ہے جب ہم جذبات پر بحث کریں گے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی ہیں مثلاً تنفس کے تیزی، دل کی دھڑکن، چہرہ کی متناہٹ وغیرہ۔ یہ خارجی علامتیں جسمانی احساسات کا باعث ہوتی ہیں اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات لازماً دو اٹا ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنیٰ احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جدا گانہ نفسی واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے ناممکن ہے خود مجھے اس کے مستقل وجود کے متعلق بہت ہی شک ہے۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی معروض ایک وقت میں ہم پر کسی طرح سے عمل کرے فرض کرو کہ ا۔ ب۔ ج۔ د۔ طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتسام

ہوتا ہے جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے ، اور اب اس کی تحلیل اب - ج - دیں صرف آئندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے جس کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی ایسے معروض کے کسی ایک وصف یا جزو کا ہم کو اس معروض سے پہلے تجربہ ہوئے اور کسی اور جگہ علیحدہ نظر آچکا ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکا ہو ، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی مثال ہو ، اور اس کو ب - ج - د سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ جزو اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے کسی شے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے ۔ باب ۱ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ذہن اس شے کی ایک علیحدہ مثال قائم کر کے اس مثال کا اس شے کے ارتسام سے مقابلہ کرے توجہ تحلیل کے لیے شرط ہے اور مثال جداگانہ توجہ کے لیے شرط ہے۔ پس نتیجہ یہ ہو کہ مثال جداگانہ تحلیل کے لیے بھی شرط ہے صرف اس قسم کے عناصر جن سے ہم پہلے سے واقف ہوتے اور جن کی ہم علیحدہ مثال قائم کر سکتے ہیں ان کا مجموعی حسی ارتسام میں امتیاز ہو سکتا ہے ، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیحدہ کر لیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لیے اجزاء میں متفرق ہو جاتا ہے باب ۱ میں جنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لیے نقل کئے گئے تھے

کہ توجہ کے لیے داخلی محاکات لازمی ہے ان سب سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ امتیاز کے لیے بھی محاکات لازمی ہے اگر کمرے میں کسی شے کی تلاش مقصود ہو یا کتب خانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں تو اگر اس کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک جلی مثال بھی ہو تو اس کے ملنے میں سہولت ہوگی ۔ ورنہ پٹریٹ کی چٹنی میں ایسا غصہ ہینگ کی برتیز نہیں کر سکتا جس نے خود ہینگ کو نہ چکھا ہو ۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مصور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کر سکتا جب تک پہلے اس نے

خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنی خالص ترین اصلی رنگ بھی جب ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان میں کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشی رنگ کا ہمیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لیے ان کا ہم کو نام نہاد اصلی رنگوں میں جن سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا مثلاً ہم کو یاد ہو گا کہ زائد سرتی پر ایک آلاؤسٹینی کی آوازیں صرف اس وقت تو جھ ہو سکتی ہے جب اس کو علحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو اس صورت میں تشل اس سے پُر ہوتا ہے اور کسی کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔

ایسے غماز کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے جو علحدہ نہ ہو سکتے ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ ان کے متلازمات متغیر ہوتے ہیں۔ حقیقت کے بہت ہی کم اجزاء ایسے ہوتے ہیں جو ہمارے سامنے بالکل منفرد آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب منظر مثلاً آب جرد میں ا کے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اتنی قوت ب ج د کی نسبت سے زیادہ سے زیادہ لیکر کم سے کم تک ہوتی رہتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے مثلاً اس میں ص، ط، ن ل اگر حالات مفید ہوں تو تجربہ ا کے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے کے معیار اور منفرد ہونے کا باعث ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا کوئی قطعی امتیاز نہ ہو گا بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہو گا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا جس کا یہ ایک جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو منترع کہتے ہیں۔

کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اس قدر مدد نہیں ملتی جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت اور تنوع سے ملتی ہے جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے جو شے کبھی ایک شے کا جزو معلوم ہوتی ہو اور کبھی دوسری شے کا

وہ دونوں سے علحدہ ہو جاتی ہے اور ذہن کے لیے انتزاعی تفکر کا موضوع بن جاتی ہے اس کو قانون افتراق بہ تغیر متلازمات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ جو ذہن اس کے فدیہ سے کسی شے کو جدا کر لیتا ہے تو پھر جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعہ میں سابقہ پڑتا ہے تو وہ اس کو اس سے علحدہ کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر مارٹینو اس قانون کی ایک عمدہ مثال دیتے ہیں۔ ایک سرخ باہمی دانت کا گنبد نظر کے سامنے ایک لمحہ کے لیے لاکر ہٹا لیا جاتا ہے تو یہ اپنے بعد ایک ایسا ذہنی استحضار چھوڑتا ہے جس میں وہ تمام ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوتے تھے غیر ممیز طور پر غلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گنبد لایا جائے تو پہلے استحضار سے ایک کیفیت اپنے آپ کو علحدہ کر لے گا اور اس کا رنگ نئے احضار کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منطف کرے گا۔ اس کے بعد فرض کرو کہ بیضہ سامنے لایا جاتا ہے اس شکل کا فرق پہلے استحضار کی شکل کو ممیز کر دے گا۔ اس طرح ایک ایسی شے جو ہم کو ابتداءً محض ایک شے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شے پھر سرخ گول شے وغیرہ بن جاتی ہے۔

کسی خاص شے کو مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکہ اس کو ان سب سے یا ان میں سے کسی ایک سے علحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شے کی حیثیت سے آ جانے کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ایک حد تک معمہ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے متعلق یہاں غور و خوض کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

مشق سے قوت
امتیاز بڑھ جاتی ہے
 اگر امتیازی نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی یا عملی غرض والبتہ ہو تو اس سے ایسی فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر ذکی ہو جاتی ہے۔ مشق و محنت کا بھی امتیاز پر دہی اثر ہوتا ہے، جیسا کہ ذاتی دلچسپی کا۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف، خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ

محسوس کر لیتا ہے۔ جس سہولت کے ساتھ یہ صورت دیگر صرف بڑے فرقوں کو محسوس کر سکتا تھا۔

جن افعال میں عضلات کو دخل ہوتا ہے۔ اس میں یہ مثل سب سے زیادہ صادق آتی ہے کہ ”مشق انسان کو مکمل کر دیتی ہے“ لیکن عضلی کمالات کا انحصار ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔ بلیر ڈکھیل نے نشانہ لگائے، رسے پر ناچنے کے لیے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان کو حس کے خفیف ترین فروق میں بھی امتیاز ہو اور وہ ان پر نہایت ہی صحیح عضلی حرکات کر سکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ پیشہ ور خمدار اور انکٹے والے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیازی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایک شخص پرانی مڈیر کی بوتل کے بالائی نصف وزیریں نصف کے ذالیقہ میں امتیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھ کر یہ بتا سکتا ہے۔ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ لورا برہین جو اندھی بہری اور گونگی تھی۔ اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر توی کر لیا تھا کہ ایک شخص نے اس سے ایک بار مصافحہ کیا تھا سال بھر کے بعد پھر اس شخص کو ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا جو لیا پریس جو بصارت سماعت و گویائی کے فقدان میں لورا برہین کی بہن تھی۔ ہارن فورڈ کے بیت المعدورین میں اس کے صد ہا مزدوروں کے کپڑوں کو دھوبی کے یہاں سے آنے کے بعد محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے علاحدہ کیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشریح نہیں سمجھا۔ غالباً انھوں نے اس کو محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ مشق لازمی طور سے قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجیہ توجیہ سے ہوتی ہے۔ ہم معمولی چیزوں کی طرف تو زیادہ متوجہ ہوا کرتے ہیں۔ اور جس شے کی طرف ہم

متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت دقیق ہوتا ہے۔ گو یہ جواب
صحیح ہے لیکن بہت ہی عام ہے۔ مگر ہم اس کے متعلق یہاں کچھ زیادہ
کہہ ہی نہیں سکتے۔“

باب ۱۶

استلاف

تصورات کی ترتیب | امتیاز کے بعد استلاف کا مندر ہے۔ ظاہر ہے کہ علم کی تمام تر ترقی دونوں عملوں پر مبنی ہے کیونکہ ہماری تعلیم کے اثناء میں جو اشیاء پہلے سے مفروض معلوم ہوتی ہیں ان کی تحلیل اور تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں علیحدہ اور متفرق معلوم ہوتی ہیں وہ یکجا ہو جاتی ہیں اور ذہن کے لیے مرکبات بن جاتے ہیں۔ پس تحلیل و ترکیب ان ذہنی افعال میں سے ہیں جو یکے بعد دیگرے مسلسل ہوئے چلے جاتے ہیں۔ ایک کا عمل دوسرے کے عمل کا راستہ صاف کر دیتا ہے جس طرح طے میں انسان کے دونوں پاؤں یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ چلنے کے لیے دونوں مندر ہوتی ہوتے ہیں۔ اسی طرح تحلیل و ترکیب کا حال ہے کہ یہ دونوں یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ ذہنی ترقی کے لیے دونوں ناگزیر ہیں۔

ذہن میں متضادات لمحوں طات کے سلاسل کا تحلیل کے ذریعے سے گزرنا ایک تصور کے بعد دوسرے تصور کا بے سحاشا چلے جانا جن اشیاء میں کہ باہم بعد المشرقین ہو ان میں ذہن کا بلا تکلف ایک شے سے دوسری شے کی طرف گزرنا اور اس طرح سے گزرنا کہ اس تغیر سے

بانی الفطریں ہم خود چونک پڑیں لیکن جب بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ان کے
 مابین ایسی کڑیاں نکلیں کہ جن کے سوز وں و مہولی ہونے سے انکار نہ ہو سکے
 چشمہ فکر کی یہ پراسرار روانی قرہنا قرہنا سے ان لوگوں کی حیرت
 و استعجاب کا باعث ہوتی چلی آتی ہے جن کی توجہ کو اس ہر وقت موجود
 رہنے والے اسرار کی طرف منطوف ہونے کا اتفاق ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یہ
 فلاسفہ سے اس امر کا بھی طالب ہوتا رہا ہے کہ وہ اس امر کو واضح الفاظ
 میں بیان کر کے اس کے اسرار کو کم کرتے رہا کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلہ کے
 تحقیق کرنے کی کوشش کی وہ یہ ہے کہ افکار جن کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے
 کہ گویا یہ ایک دوسرے میں سے نکلتے چلے آتے ہیں ان کے تعلق کے
 اصول معلوم کریں جس سے ان کے عجیب و غریب ہر وجودیت کی توجیہ
 ہو سکے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ایک ابہام پیدا ہو جاتا ہے کہ قسم کا تعلق
 مراد ہے۔ آیا وہ تعلق جس کا خیال ہوتا ہے یا وہ تعلق جو افکار کے مابین
 ہوتا ہے۔ یہ دو بالکل ہی مختلف چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف ایک میں
 اصول دریافت ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ جن تعلقات کا خیال ہوتا
 ہے ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کو آسانی کے ساتھ کسی اصول کے
 ماتحت نہیں لایا جاسکتا۔ ہر قابل اور اک تعلق کا خیال ہوتا ہے مثلاً
 ہر وجودیت مسلسل مشابہت تقابل تناقض علت و معلول وسیلہ و غایت میں
 و نوع جرد و کل جو ہر عرض تعقل و تاخیر صغیر و کبیر زمیندار و مزارع آقا
 و نوکر اس کا علم خدا ہی کو ہے کہ یہ فہرست کہاں ختم ہوتی ہے کیونکہ بظاہر
 تو یہ نامتناہی معلوم ہوتی ہے۔ جس قدر اختصار و سادگی ممکن ہے وہ صرف
 اس قدر کہ ان علاقوں کو کم کر کے چند نمونوں تک محدود کر دیا جائے مثلاً
 جیسے وہ ہیں جو بعض مصنف کلیات فہم کہتے ہیں۔ اب ہم جس کلیہ کو
 بھی لیں اس کے مطابق کسی ایک شے سے اور اشیاء کی طرف نہایت
 تیزی سے گزر جائینگے۔ اگر فکر کے ایک لمحہ اور دوسرے لمحہ کے مابین

اس قسم کا تعلق تلاش کرنا مقصود ہو تو ہاں یہ باب بس اسی مقام پر ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان کلیات کے متعلق مختصراً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب کے سب ایسے علائق ہوتے ہیں جن پر غور و فکر ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ ذہن ایک شے سے دوسری شے کی طرف کسی معقول ہمیدہ راستہ سے جاتا ہے۔

کیا اسکا تعین کسی قانون سے ہوتا ہے لیکن فی الواقع کسی خاص راستہ کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ ایک موقع پر ہم ا کے بعد ہی ب کا خیال کرنے لگتے ہیں اور دوسرے موقع پر ب کے بجائے ج کا خیال کرتے ہیں۔ کسی علم یا عملی مسئلہ کے حل کے پیچھے ہم برسوں سرکھاتے ہیں لیکن ہماری تمام جدوجہد بے سود ہوتی ہے وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا۔ لیکن ایک روز بازار میں چلے جاتے ہیں اور توجہ اس مسئلہ سے کھینچ دوڑ ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آ جاتا ہے کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی ممکن ہے کہ یہ کسی پاس کی شے سے سوجھ گیا ہو اور ممکن ہے کہ کوئی ایسی شے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوجھ جانے کی علت قرار دے سکتے ہوں یہ سب کیوں ہوتا ہے؟

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ فکر عجیب و غریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا صرف نہرار میں سے ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطیل اور نام غیر معقول مفروضات اور غیر مربوط خیالات گزرتے ہیں ان کو کون شمار میں لاسکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کھا سکتا ہے کہ مقدمات اور غیر معقول آراء کے مقابلہ میں صحیح اعتقادات میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں یا نہیں ہمارے فکر کے کارآمد و ناکارہ دونوں اجزاء ایک ہی طرح پیدا ہوئے ہیں۔

یہ قوانین زراعی ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ میکانیکی شرائط ہیں جن پر فکر مبنی ہوتا ہے اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے

کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں جس کے مطابق اس کو معروف مناسبات کا مقابلہ
 و انتخاب کے لیے اعضاء ہوتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل
 ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یوروپین مملکتوں نفسیات
 فکر کی رکاوٹوں اور عقل کی پریشان کن پیچوں اور نا کامیوں کی توجیہ
 کے لیے کسی میکانیکی عمل سے مدد لینے پر مجبور ہیں یہ امداد ان کو قانون
 عادت سے ملتی ہے جس کو ہم اب ایتلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن
 ان مضمون کے ذہن میں یہ بات کبھی نہیں آتی کہ جو عمل فی الواقع ذہن
 میں بعض تصورات و نتائج پیدا کر سکتا ہے اس سے اور تصورات
 و نتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو عاداتی ایتلافات فکر کی ترقی کا باعث
 ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکانیکی ذریعے سے آسکتے جس ذریعے سے وہ
 ایتلافات پیدا ہوتے ہیں جو اس کے سدا راہ و منراسم ہوتے ہیں اسی
 وجہ سے ہارٹلی کہتا ہے کہ ہمارے اذکار کے تسلسل کی توجیہ کے لیے عادت
 بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علمی پہلو کے مقابل آجاتا
 اور معقول و غیر معقول دونوں ایتلافات پر ایک ہی نقطہ سے بحث کرنا
 چاہتا ہے۔ ایک شخص کے ذہن میں ۱ کا خیال آنے کے بعد ہی دوسرے
 لمحہ میں ۲ کا کیوں خیال آجاتا ہے وہ ادب کا ہمیشہ ایک ساتھ کیوں
 خیال کرتا ہے۔ اس قسم کے مظاہر کی ہارٹلی دماغی عضویات سے توجیہ
 کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اہل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں
 صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے
 نتائج کی نظر ثانی کر دینا چاہتا ہوں۔

اشیاء کا ایتلاف خلط سے بچنے کے لیے اگر ہمس صاف طور پر یہ کہیں
 تو کچھ نامناسب نہ ہوگا کہ لفظ ایتلاف جس حد تک
 معلول کے لیے ہے یہ ان اشیاء کے لیے ہوتا ہے جن کا خیال
 ہوتا ہے یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا ایتلاف
 ہوتا ہے ہم ایتلاف تصورات سے نہیں بلکہ ایتلاف اشیاء سے بحث کریں گے اور جس حد تک

کہ یہ علت کیلئے ہوتا ہے یہ دماغ کے اعمال کے مابین ہوتا ہے۔ یہی وہ افعال ہیں جنہاں طرح سے مرتبط ہو کر اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ تبدیلی کن اشیاء کا خیال ہو گا۔

اساسی اصول | اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ اختلاف کا

عصبی عادت کے قانون کے علاوہ کوئی اور اساسی قانون ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ کس طرح سے نصف کروں کا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو متبہج کر دینے پر مائل ہوتا ہے جس کو یہ کبھی پہلے متبہج کر چکا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کارفرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کو متبہج کرنے میں سرگرم کار ہو رہے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے۔ اب اس موضوع کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں یعنی اس نتیجہ کو اختلاف مقارنت اختلاف مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں اس کی پیدائش کی توجیہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کمی تغیرات سے ہوتی ہے جو ذرا دیر کے لئے قانون عادت کے ماتحت عمل کر جاتے ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ مگر ابھی یہ اور واضح ہوا جاتا ہے اور ساتھ ہی بعض مغل ہونے والے اجزاء بھی سامنے آجائیں گے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم قانون ذیل کو آئندہ استدلال کی بنیاد ماننے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں تو بعد میں اگر ایک ان میں سے دوبارہ واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی متبہج کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں بہت سے اعمال کے ساتھ متبہج ہو چکتا ہے اب ان مختلف اعمال سے کون سے

عمل کو پہنچ کرے۔ یہ ایک لٹیر سی کھی ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم کو اس وقت پہنچ کر رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ہیجان میں آئے یا جم اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہم کو ایک اور کلیہ قائم کرنا چاہیے یہ کلیہ عصبی تناؤ اور جمع مہیجات ناقص و خفہ (یعنی ایسے مہیجوں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے) پر مبنی ہو گا۔ اگر مرتش قطعہ کے علاوہ کوئی اور قطعہ حالت نیم ہیجان میں ہے جو پہلے ا کے ساتھ نہیں بلکہ صرف ب کے ساتھ پہنچ ہو اتھا تو اب جم نہیں بلکہ ب پہنچ ہو گا مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

کسی خاص وقت پر ترش غشاخے دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدار ہوتی ہے وہ اس کے اندر باقی تمام نقاط کے اس کی طرف ہیجان خارج کرنے کے رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے اور ان رجحانات کی کمی و بیشی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہیجان نقطہ مذکور کے ہیجان کے ساتھ خارج ہوا ہے دوسرے ان ہیجان کی شدت کے درجہ پر مبنی ہوتی ہے تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے جو عملاً و فعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی کو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ لیکن آخر میں جا کر یہ بالکل سادہ و واضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال و تصور کے ان خود رو سلاسل سے بحث کرتے ہیں جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوتے ہیں۔ کسی مخصوص مقصد یا غایت کو پیش نظر رکھ کر ارادہ مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

فکر کے خود رو سلاسل | اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لیے ہم لاکسی ہال کے دو مصرع لیتے ہیں۔

تین جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کا دار ہوں، کیونکہ مجھے اس کے شعل ذرا بھی اور شک نہیں کہ زمانوں

ایک ترقی کنٹاں غایت پائی جاتی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ جب ہم ان میں سے ایک مصرعہ کو زبانی پڑھتے ہیں تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرعہ کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے ہمارے حافظہ میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا اور کل الفاظ کے مفہوم کیوں خبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے نتیجہ نہیں ہوئے بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے ملکر نتیجہ ہوئے ہیں جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قوی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ رکھے گا "یا تم" کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے متقبل کے الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور ہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف یجاؤں گے جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے لیکن جب میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں نتیجہ ہوتے ہیں تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب قوی ترین راہ ہیجان وہ ہوگی جو یہ متفقہ طور پر قائم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ میں نہیں بلکہ "کا" ہوگا۔ کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں میں کے ساتھ نتیجہ نہیں ہوئے بلکہ ان الفاظ کے ساتھ نتیجہ ہوئے ہیں جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے مگر حاشیہ سے متاثر ہونے کی یہ عمدہ مثال ہے۔

لیکن اگر الفاظ متقبل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے جو تجربہ میں لاکسی ہال کی نظم سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو۔ مثلاً اگر پڑھنے والا دہرکتے ہوئے دل سے کسی ایسی وصیت نامہ کے لینے کا انتظار کر رہا ہو جس سے اس کو کروڑ پتی بن جانے کی توقع ہو تو غالب لفظ وارث پر اگر مصرعہ کے الفاظ کی راہ ہیجان

میں اچانک قفل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذباتی شوق اس لفظ میں اتنا قوی ہو گا کہ اس کے خاص ایتلافات الفاظ کے مجموعی ایتلافات پر غالب آجائیں گے اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا اور نظم کا خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے ہیں جو حسب ترتیب حروف تہجی در کس گاہ میں بیٹھتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد اس کو نشست گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں لیکن شروع سال میں ان میں سے اگر کوئی راہ میں کہیں مل جاتا ہے تو چہرہ دیکھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا بلکہ اس کے دیکھنے سے درس گاہ میں سکی نشست اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھتے ہیں ان کے چہرے اور پھر حروف تہجی کے اعتبار سے اس تمام کی ترتیب یاد آتی ہے اور آخر کار ان تمام مقدمات کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

ایک باپ اپنے ہاؤس کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے ہوا ایک گونہ کند ذہن بھی ہے (تعلیم طفلی یعنی کنڈگارڈن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو میز پر سیدھا کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہر چند باپ سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے کہ بچوں کو سمجھانے کے لیے چاقو نہیں بلکہ پنسل استعمال کی جاتی ہے اور وہ جب پنسل نکال کر اس کو سیدھا کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں۔ تو اب بچہ مطلوبہ جواب دیدیتا ہے کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے ہیئتج ہونے سے پہلے تجربہ تسلیم طفلی کو اپنے تمام اجزاء کی قوت صرف کرنی پڑی تب کہیں جا کر بچہ کو انتصابی یاد آیا۔

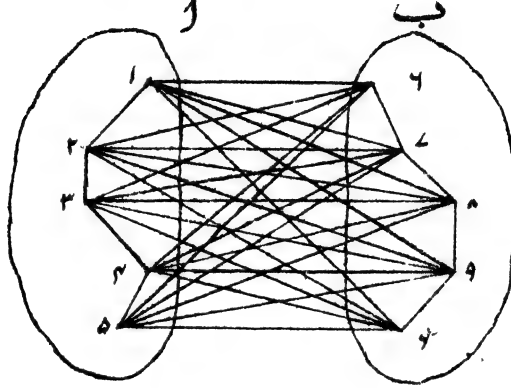
اعادہ کامل اگر خارجی اغوات عمل نہ کریں تو قانون ایتلاف مرکب کا کامل عمل یہ ہونا چاہیے کہ ذہن مقرون یادداشتوں میں

اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعہ کا کوئی ادنیٰ سا جزو بھی حذف نہ کر سکے

مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس شے کو یادداشت میں لانے کے لیے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہو گا جو اس موقع پر ہوا۔ اس کے بعد کا واقعہ صرف اس صورت میں یاد آئے گا جب اس واقعہ کی تمام جزئیات مگر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گی۔ علیٰ ہذا اس کے بعد کا واقعہ اس کی جزئیات سے یاد آئے گا مثلاً اگر ۱-۲-۳-۴-۵ وہ عصبی اجزاء ہیں جو دعوت کے آخری کام میں مجتمع ہوئے تھے اور اس کام کا ہم نام رکھیں اور ۶-۷-۸-۹-۱۰ وہ حصے ہیں جو کہ پہلی شب میں مکان پر داخل ہوتے وقت پہنچ ہوئے تھے جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو ۱ کے خیال سے ب کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا کیونکہ ۱-۲-۳-۴-۵-۶ میں ان راستوں سے جن سے کہ دراصل ۶ کی طرف منتقل ہوئے ۶ کی طرف منتقل ہو جائیں گے اسی طرح سے یہ ۷-۸-۹-۱۰ کو پیدا کر دیں گے اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے کیونکہ ب کا تجربہ کے وقت یہ ایک ساتھ پہنچ ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۵ میں خطوط ب کے اجزاء سے تریبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر کے اس قدر قوی ہو جاتے کہ کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کل کا کل نتیجہ ہو جاتا ہے۔

تمام اقسام امتیاز کو ظاہر کرنے کے لیے سب سے پہلے ہٹانے لفظ اتمام استعمال کیا تھا جس قسم کے اعمال کا ہم ذکر کر آئے ہیں ان کو نہایت شد و مد کے ساتھ اتمام کہا جاسکتا ہے کیونکہ اگر کوئی شے ان کی راہ میں حاصل نہ ہو تو یہ لازمی طور پر فکر پر تجربہ ماضی کے بڑے بڑے مسائل کے کامل انعکاس کا باعث ہوں گے۔ اس کامل اتمام سے بچنے کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول تو یہ کہ کوئی نیا اور قوی حسی ارتکاب ہو باہلی دماغی قطعات میں سے کسی قطعہ میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصہ میں ہیجانات کو خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ "وارث" میں موجود تھا۔ جو ہماری پہلی مثال یعنی لاکسلی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے

روحانات کیونکر قائم ہوتے ہیں اس کی ہم کو ابھی تحقیق کرنی ہوگی اور ذرا ہنرمیاری و احتیاط کے ساتھ تحقیق کرنی ہوگی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو تماشائے باطنی سے ایک بار پردہ اٹھ جائے بعد ایک حرفت ذہن کے سامنے آئے



شکل نمبر ۵

اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کا غیر ناقص اتمام یا کامل اعادہ نام رکھے لیتے ہیں۔ اس عمل کا کامل طور پر واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے۔ لیکن اس امر کا بھی بلا کسی وقت کے پتہ چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طوفان کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ وہ باوقفی بڑھیاں وہ خشک اور بے تکمیل وجود جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے اور جن کے سلسلہ بیان میں غیر ضروری اجزاء بھی اسی شد و مد سے نمایاں ہوتے ہیں جس قدر کہ ضروری واقعات اصلی کے غلام ہر قدم پر ٹھوکر کھانے والے ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طرہ ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے

جارج ایلیٹ کی دیہاتی سیتیں اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔

مس آئین کے نادل ایامیں مس بیٹس کی شخصیت بھی اس قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کرتی ہے۔ مس بیٹس نے کہا ”تم نے کہاں سنا ہو گا۔ مسٹر نائٹلی آخر تم نے کہاں سنا لیا ہو گا۔ کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گزرے کہ مجھے مسٹر کول کا خط پیشین پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے۔ کیا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے۔ کیونکہ میں اپنی ٹوپی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لیے تیار رہی ہوئی تھی اور بیٹس نے گوشت کے متعلق کہنے جا رہی تھی میں راستہ میں کھڑی ہوئی تھی کیوں میں تم راستہ میں نہ کھڑی تھیں کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کو ٹیکن کرنے کے لیے کافی بڑی کڑھائی نہیں ہے۔ اس لیے میں نے کہا کہ میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ اور میں نے کہا ”تم کیوں جاتی ہو تھیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ بیٹی باورچی خانہ کو دھو رہی تھی۔ میں نے کہا ”اوہو میری پیاری“ میں نے کہا اور بس اس وقت رقعہ بھونچا۔ کوئی مس ہائٹس نہیں۔ بس میں آنا جانتی ہوں کہ ہاتھ کی کوئی مس ہائٹس ہیں۔ لیکن مسٹر نائٹلی تھیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی کیونکہ جس وقت مسٹر کول نے مسٹر کول سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں اور انھوں نے مجھ کو لکھا۔ ایکس ہائٹس۔“

اعادہ ناقص یا جزوی اعادہ اس واقعہ سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے تقورات کی خود و موج قانون اعادہ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربہ نامنی کے کسی احیاء میں بھی ہمارے

فکر کے تمام اجزاء اس امر کا تعین کرنے میں کہ اس کے بعد کو کتنا خیال آئیگا سادی طور پر عمل نہیں کرتے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جزو کل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص رجحانات و اتلافات ان سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزاء کے امین مشترک ہوتے ہیں

اور چونکہ یہ چاہے گا کہ اپنے ان ملحقہ اجزاء کو پہنچ کرے اس لیے ہمارے مخیلہ کی شاہراہ سے علیحدہ جائے گا۔ جس طرح اہل تجربہ جی میں ہماری توجہ موجودہ ارتسامات میں سے بعض ارتسامات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے اسی طرح ان ارتسامات کے اعادہ میں بھی اسی قسم کی توجہ سے جانب داری کا اظہار ہوتا ہے اور بعض اجزاء بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں یہ اجزاء کون سے ہوں گے؟ اس امر کا مخیلہ خود رو کی اکثر حالتوں میں پہلے سے متعین کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمایاں اور طاقت ور اجزاء وہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو دلچسپی زیادہ ہوتی ہے دماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قائلان شوق و دلچسپی کی لیل تشریف کر سکتے ہیں کہ ہمیشہ کوئی ایک دماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے جو کسی اور ملکہ یا بیانات کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ اتمام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انحطاط فرسودگی و خرابی کا ہوتا ہے اور دوسرا عمل تازگی پسندائش اور تعمیر کا ہے۔ کچھ نقاط استحکام کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے وہ اس تدریجی انحطاط کے میدان کا مقابلہ کرتے ہیں کچھ نقاط اجزائے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض کا غیر دلچسپ اور قابل انحطاط ہونا اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انحطاط ہونا) ایک عرصہ کے بعد ایک نیا معروض بنادیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزاء پر مساوی تقسیم ہوتی ہے اس حالت میں اس قائلان کا خلاف ہوتا ہے۔ جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی تنوع اور شدت سب سے کم ہوتی ہے وہ اس قائلان کے بہت کم تابع ہوتے ہیں۔ یعنی جن کا جمالی اس بالکل ضعیف ہوتا ہے وہ البتہ اپنے مقامی و غنمی واقعات کے بعینہ نقلی سلسلوں میں گرفتار رہتے ہیں۔

لیکن ہمس میں سے اکثر کی ذہنی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور

تخیل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر چپیدہ اتھنڈا میں دلچسپی
 چونکہ ہمیشہ کسی جزو سے ہوتی ہے اس کے اعتبار سے تخیل کی موج
 بھی طرفی نظر کی رہتی ہے۔ چنانچہ ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً مسلسل
 لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچا ہوا یا تھے ہیں جن میں
 زمان و مکان کے اعتبار سے بعد المشرقین ہوتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنے
 تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے
 اس وقت تک ہم کو اس کا پتہ نہیں ملتا کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون
 ہاگس کے مطابق ایک شے سے دوسری تک پہنچے ہیں۔ مثلاً اب سوچو
 میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹنڈر نوٹس کے
 متعلق سپرینٹ کی ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں گھڑیاں
 کے گھنٹہ سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے جس نے اس کی مرمت کی
 تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان کی طرف منتقل ہوتا ہے جہاں
 کہ میں نے اسکو پہلی مرتبہ دیکھا تھا اس دکان سے مجھے قمیص کے بنوں کا خیال آتا ہے جو میں نے
 اس دکان سے خریدے تھے ان سے ہونگی قیمت اور اسکے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے
 اس سے امیرکن نوٹوں کی قیمت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے
 اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصہ تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی
 طور پر یارڈ کے تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک دلچسپی
 کے مختلف نقاط رکھتی ہے جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے
 ان کا پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیاں کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لیے اس کا
 سب سے دلچپ حصہ تھا۔ کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سربلی
 آواز میں بچنا شروع کیا لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز خراب ہو گئی جس
 سے مجھے ایک طرح کی ناکامی سی ہوئی۔ اگر یہ کوئی نہ ہوتی تو ممکن ہے
 اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس
 نے پہلے مجھ کو دیا تھا۔ یا گھنٹہ سے متعلق ہزار ہا واقعات میں سے
 اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بنوں کی طرف

خیال منتقل ہو اکیوں کہ اس کے تمام سامان میں صرف بن ہی ایک
ایسی چیز تھے جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی۔ بنوں کے
ساتھ جو دلچسپی تھی اس نے اس بنے کی طرف ذہن کو منتقل کیا
جس کے بن بنے ہوئے تھے۔ الخ۔ ہر شخص کسی لمحہ میں روانی عقل کو
روک کر یوں اگر سوچنے لگے کہ جو خیال مجھے اس وقت ہو رہا ہے
یہ کیوں ہوا تو اس کو اختصارات کا ایک ایسا سلسلہ لیا جائے گا جس کی
ہر کڑی قربت و دلچسپی سے آپس میں گدھی ہوئی ہوگی۔ ایتلاف نظرات کا
یہ معمولی عمل ہے جو عام اذہان میں خود بخود جاری رہتا ہے۔ ہم اس کو
معمولی یا مخلوط ایتلاف کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر پسند کر لیا جائے تو جزوی یا ناقص
اعادہ کہیں۔

(جزوی اعادہ میں کن کن اجزاء کا تکرار ہوتا ہے خواص کر وہ گزرنے والے
خیال کا ایک حصہ اس قدر دلچسپ تھا کہ وہ اپنے علاوہ موقوف قیام کر جاتا ہے جن کا آنے
والے خیال میں غلبہ ہوتا ہے۔ اب کیا ہم بتا سکتے ہیں کہ اس کے کون کون سے اجزاء
عمل کریں گے کیونکہ وہ بہت ہوتے ہیں چنانچہ ہاگسن کہتا ہے۔

گزرنے والے معروض کے دلچسپ حصے ایسے کسی اور معروض یا
اجزائے معروضات کے ساتھ جمع ہونے سے لیے آزاد ہوتے ہیں جس کے ساتھ
پہلے جمع ہو چکے ہوں۔ لیکن ہے کہ ان اجزاء کی تمام سابقہ ترکیبات
ذہن میں آجائیں۔ اور ایک کا تو آنا ضروری ہی ہے۔ لیکن انہیں
سے کس کا۔

مٹر ہاگسن جواب دیتے ہیں۔

”اس کا صرف ایک جواب ہو سکتا ہے وہ جو ان کے ساتھ
بالعموم ترکیب پاتا رہا ہے۔ یہ نیا معروض فی الفور شعور میں بننا شروع
ہو جاتا ہے اور سابقہ معروض کے اس جزو کے گرد اپنے اجزاء جمع کر دیتا شروع
کر دیتا ہے جواب تک شعور کے اندر ہے۔ یکے بعد دیگرے اجزاء آتے ہیں اور
اپنی قدیم وضع میں ترکیب پاتے ہیں۔ لیکن عمل کے شروع ہونے

کے ساتھ ہی اس نئی ترکیب پر اصل قانون دیکھی عمل کر دینا شروع کر دیتا ہے دیکھ چکے
حصوں کو لیتا ہے اور ان کو توجہ پر نقش کر دیتا ہے باقی حصوں کو چھوڑ
دیتا ہے اور کل عمل کا لاقداد انداز سے اعادہ ہوتا ہے میری رائے
ناقص میں تو یہ کل عمل کی کامل صحیح توجہ ہے۔

ہاگن کا یہ بیان کہ دیکھ چکے جزو سے عادی (یعنی کثیر الوتوع) جزو
کی طرف اخراج ہوتا ہے یقیناً ناقص ہے اس میں شک نہیں کہ کسی شے کی مثال پیش
اسی جزو کے احیاء کا باعث ہوتی ہے جس سے اس کا زیادہ تر یا بیشتر تعلق
رہتا ہے، اور کثرت وقوع احیاء کے یقین میں ایک قوی موثر کام کرتی
ہے۔ اگر میں اجانک لفظ سویلو (نگلنا۔ اباہل) کہوں تو سننے والا اگر عادی
علم الطیور سے دیکھی رکھتا ہے تو اس کو پرندہ کا خیال آئے گا۔ اگر
علم مفعولات سے دیکھی رکھتا ہے یا امراض خلق میں خصوصیت رکھتا ہے
تو وہ بچکنے کا خیال کرے گا۔ اگر میں لفظ ڈیٹ کہوں تو اگر وہ پہلوں کا
ساحر یا عربی سیاح ہے تو اسے سمجھ کر خیال ہو گا اور اگر تاریخی مطالعہ کا
اس کو بہت شوق ہے تو اس کے ذہن میں اس سے کسی سہل خیال پیدا
ہو گا جس سے پہلے قریب مر ہو گا۔ اگر میں کہوں بستر غسل صبح تو سننے
والے کے ذہن میں اپنے سحر خیزی کے تین عادی ارکان ایتلافی کا خیال پیدا
ہو گا۔ لیکن اکثر اوقات کثرت وقوع بالکل بیکار ثابت ہوتی ہے۔ ایک
کتاب کے دیکھنے سے اکثر مجھے ان آرا کا خیال ہوتا ہے جو اس میں
مصنف نے بیان کی ہیں۔ تصور خود کشی کا اس سے کبھی تعلق نہیں رہا ہے
لیکن ایک لمحہ ہوا کہ میری اس کتاب پر نظر پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس
کے دیکھنے سے میرے ذہن میں تصور خود کشی پیدا ہوا۔ یہ کیوں ہوا
اس کی وجہ یہ تھی کہ کل ہی مجھے ایک خط موصول ہوا تھا جس میں لکھا
تھا کہ اس کے مصنف نے حال ہی میں انتقال کیا ہے اور اس کی
سوت کی وجہ خود کشی تھی۔ لہذا خیالات اپنے سب سے قریب اور سب
سے زیادہ عادی اجزاء کو تازہ کرتے ہیں یہ تجربہ بالکل مشہور ہے

اور اس قلد شہور کہ اس کے لیے کسی مثال کی ضرورت نہیں، اگر صبح کسی دوست سے ملاقات ہوئی ہو اور اب اس کے نام کا ذکر آجائے تو اس سے وہ ملاقات یاد آجائیں گے جن کے سلسلہ میں ملاقات ہوئی تھی۔ اور اس کے متعلق دیگر بے حد جزئیات کا خیال بھی نہ ہو گا۔ اگر شکسپیر کے تمثیلات کا ذکر ہو اور ہم شب گزشتہ رچرڈ ثانی پر ٹھہر رہے ہوں تو ہمیں یہ آیتھلو کے نہیں بلکہ رچرڈ ثانی کے تمثالات ذہن میں پھر جائیں گے ہتھیات یا خاص ریتے یا دماغ کے عام ہیجان کے خاص طریقے اپنے بعد ایک قسم کی ترقی یا بلند پایہ ذکاوت و حسیت چھوڑ جاتے ہیں جس کے فنا ہونے کے لیے کئی روز کی ضرورت ہوتی ہے جب تک یہ ذکاوت باقی رہتی ہے اس وقت تک ان نشانات کا عمل ایسے اسباب سے براہِ نگہداشت ہو سکتا ہے جو بہ صورت دیگر ان پر کسی قسم کا بھی اثر پیدا نہ کرتے۔ لہذا تجربہ کا زمانہ قریب ہونا احیائے خیال کے اعتین کا سب سے بڑا سبب ہے اہلی تجربہ کی وضاحت سے بھی احیاء کا اتنا ہی امکان ہوتا ہے جتنا کہ عادت یا قربت زمانی سے اگر ہم نے کبھی کسی کو قتل ہوتے دیکھا ہے تو اب جب تقریر یا تحریر میں سرائے موت، کا ذکر کھائے گا تو یقیناً اس منظر کے تمثالات ذہن کے سامنے آجائیں گے۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں وہ اپنی ہیجانی کیفیت یا جذبی شدت کی بناء پر آئندہ ہمیشہ کے لیے ایسے نمونوں اور امثال کا کام دی جائیں جن سے ہمارا ذہن آئندہ ہر دیکھی کو تشبیہ دے مثلاً اگر جوانی میں کوئی شخص نمولین سے لاپے تو اب جب کبھی بڑے آدمیوں تاریخی واقعات ڈائیو سلطنتوں قسمت کے کا یا پلٹ یا جزیرا کا ذکر ہو گا تو اس کو اس قابل یا دگار ملاقات کے واقعات یاد آجائیں گے۔ اگر مستحکم کے سامنے اچانک لفظ دانت آجائے اور اس کو کبھی دندان ساز کا تختہ مشق بننا پڑا ہو تو سو میں سے

بچاس حصہ اس امر کا امکان ہو گا کہ اس کے ذہن میں دندان سار کے عمل کی مثال پیدا ہوگی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوتا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو برش سے صاف کیا تھا لیکن شاذ و بے حد آیتلافات جلد پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھے۔

محاکات کی اہل کا پتہ چلاتے وقت چوتھا سبب جو دریافت ہوتا ہے وہ محاکات شدہ تصور اور ہمداری حالت ذہنی کی باہم سم مشابہت ہے حالت خوشی میں جن معروضات سے جو متعلقات تازہ ہوتے ہیں انھیں معروضات سے وہی متعلقات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے مثالوں کو باقی نہیں رکھ سکتے جو لوگ طبعا افسردہ خاطر ہوتے ہیں ان کے مثل کو طوفان تاریکی جنگ دیا انفلاس ہلاکت کے خطرات پریشان کرتے رہتے ہیں۔ اور جو لوگ طبعا زندہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں ان کے لیے برے اور المناک خیالات کو دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر مبتلائے فکر ہونے کے بعد ان کا خیال بھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کی مثالوں پر قفس کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں قطبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے واقعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے بخل و مردم آزادی کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو۔ ان سے انسان کی قوت اور جرات کے متعلق صرف پرچش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی ناول میں اس قدر پرچش پایا جاتا ہو جتنا کہ ڈوائے ناول "پاسباں" میں پایا جاتا ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ اس سے ایک در ماندہ بھری ماسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کر سکتا ہے) اس بے رحمی اور غول ریزی کا نہایت المناک شعور ہو جس کے اس کے ہیرو انھیں پارتھیوس اور ایراس مرکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی وضاحت و شدت اور جذبی مناسبت و موزونی یہ چار سبب ہیں جو اس امر کو متعین کرتے ہیں کہ گزرنے والے خیال کے دلچسپ حصہ سے ایک احضار کیوں ہوا اور دوسرا کیوں نہ ہو۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار یا تو عادت کی ہوتا ہے یا زمانا بہت قریب ہوتا ہے یا شدید و واضح ہوتا ہے یا موجودہ جذبی حالت کے موزون و مناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی غیر موجودہ متلف میں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گزرنے والے معروض کا وہ متلف آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جزو ہو گا۔ گو مسلسل استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقہ سے نکال لیا گیا ہے اور اس کو چند اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے جن کی خاص کیفیت ہمارے تجربہ باطنی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل متحققہ قوانین کے دائروں سے باہر ہیں صغیراً ۳۰ پھنڈہ کی جو مثال بیان کر آئے تھے اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جو بھری کی دوکان سے بنوں ہی کی طرف ذہن کیوں منتقل ہوا گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا جو میں نے بہت بعد میں خریدی تھی جس کی قیمت زیادہ تھی اور جس کے عواطفی ایٹلافات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعلموں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا کہ ایک حد تک تو مہولی مخلوط ایٹلافات کی ان اقسام میں بھی جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں یہ امر کہ دلچسپ اجزا میں سے کون سے جزو کا اعادہ ہو گا یا زیادہ تر اتفاق پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ہمارے ہم کے لیے ایک اتفاق ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے لیکن وہ اس قدر دقیق اور غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہم یہاں تک تکمیل نہیں کر سکتے۔

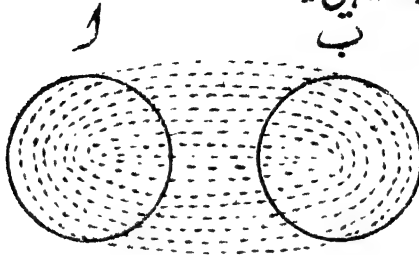
مداری احصاء یا جزوی یا مخلوط ایٹلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا
ایٹلاف بالمشابہت کہ گزر جانے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی
حجم رکھتا ہے اور اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ
بذات خود ایک مقرون مفروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے
سرولیم ملٹن کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ بین لوماند کا خیال کرنے کے بعد میں نے
اپنے آپ کو جو مٹی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور
جب میں نے اس کی وجہ پر غور کیا تو ایٹلاف کی کڑی یہ نظر آئی
کہ بین لوماند پر ایک المانی صاحب سے ملاقات ہوئی تھی بین لوماند
میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ دلچسپ تھے ان کے
وجود نے سلاسل تصورات کی راہ کو متعین کیا۔ اب فرض کرو کہ توجہ
دلچسپی کے ساتھ لکرا اپنے آپ کو اور بھی موثر بنالیتی ہے اور گزرنے والے
مفروض کے اتنے چھوٹے سے حصہ کو دیکھتی ہے کہ جو کسی مقرون شے
کی مثال بننے کے قابل نہیں ہوتا بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ کی
حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصہ پر طرح
سے زور دیا جاتا ہے وہ اور حصوں کے فنا ہو جاتے کے بعد بھی شعور
میں باقی رہتا ہے جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس کا
دماغی عمل جاری رہتا ہے، اب یہ حصہ اسنے گرو طریق مذکورہ پر
اپنے متوقف جمع کر لیتا ہے اور اب نئے خیال اور پرانے خیال کے
معروضوں میں مشابہت کا علاقہ پایا جاتا ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا
ایٹلاف مشابہت کی مثال ہوتا ہے۔

جن مشابہتوں کا یہاں ایٹلاف ہوتا ہے جن میں سے ایک
کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تجربہ سے یہ
ثابت ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے سادہ تصورات خواص و
اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے احیاء کرنے کا دھماکا
نہیں ہوتا۔ ایک قسم کے نیلے رنگ کا خیال دوسری قسم کے نیلے

رنگ کے خیال کو نہیں پیدا کرتا وغیرہ ہاں ہمارے ذہن میں ترتیبِ تقابل وغیرہ کا خیال ہومس کی بنا پر ہم چند نیلے رنگوں کو جمع کر دینا چاہتے ہوں تو یہ اور بات ہے۔

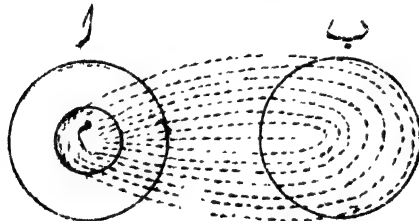
جب کوئی ایک وصف یا مجموعہ اوصاف دو مرکبوں میں مشترک ہو تو اس وقت ان کو باہم مشابہہ کہتے ہیں (اگرچہ باہمی اوصاف و کیفیات میں یہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں) چاند کیس کے شرارے کے مشابہہ ہے اور فٹ بال کے بھی مشابہہ ہے۔ لیکن کیس کا شرارہ اور فٹ بال باہم مشابہہ نہیں ہیں۔ جب ہم دو مرکب چیزوں کے مابین مشابہت کا دعویٰ کرتے ہوں تو ہم کو یہ ضرور کہہ دینا چاہیے کہ ان کے مابین یہ مشابہت کس امر میں ہے۔ چاند اور کیس کا شرارہ تو چمک میں باہم مشابہہ ہے۔ اس کے علاوہ ان کے مابین کسی امر میں مشابہت نہیں ہے۔ چاند اور فٹ بال کے مابین صرف گولائی میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی امر میں نہیں ہے۔ فٹ بال اور کیس سب شرارے کی بات میں بھی ایک دوسرے کے مشابہہ نہیں ہیں یعنی ان میں کوئی فرق مشترک اور کوئی یکساں وصف نہیں ہے۔ اگر ایک ہی وصف و مظہروں کے اندر پایا جائے اور ان کے اندر اس کے علاوہ اور کوئی جزو مشترک نہ ہو تو یہ دونوں مظہر صرف اس وصف کی حد تک ایک دوسرے کے مشابہہ ہوں گے۔ اب ہم اپنے اختلاف استحضارات کی طرف عود کرتے ہیں۔ اگر چاند کے خیال کے بعد فٹ بال کا خیال پیدا ہوا اور اس کے بعد مسٹر ایکس کی ریلوے لائنوں کا خیال آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی ابتداً گولائی کا وصف چاند کے تمام اوصاف سے علیحدہ ہوتا ہے اور اپنے گرد بالکل نئے ساقی جمع کر لیتا ہے۔ یعنی بچک چرمی پوش انسان کی مرضی کے مطابق تیز رفتاری وغیرہ اور چونکہ مؤخر الذکر فٹ بال کے تمام اوصاف سے جدا ہوتا ہے اور ان کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو یہ اپنے گرد ایسے اوصاف جمع کر لیتا ہے۔

جس سے انجنوں اور ریلیوں اور اشاک کی قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۱

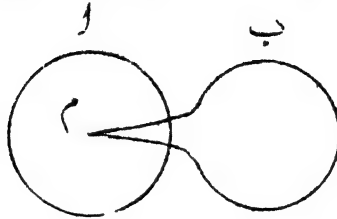
اعادہ کامل معمولی جزوی اعادہ سے بتدریج جو اعادہ مداری میں بدلتا ہے اس کو اشکال کے ذریعہ سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں شکل نمبر ۱ اعادہ کامل کو ظاہر کرتی ہے شکل نمبر ۲ جزوی کو اور شکل نمبر ۳ مداری کو ۱ ہر حال میں گزرنے والا خیال ہے اور ب آنے والا۔ اعادہ کامل میں ۱ کے تمام اجزاء مساوی طور پر ب کے یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں۔ جب جزوی اعادہ میں بیش تر حصے بیکار ہوتے ہیں۔ صرف ہر آ سے علمدہ ہوتا ہے اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ ایلاف مشابہت یا



شکل نمبر ۲

اعادہ مداری میں اقبل کے حصوں سے حصہ مر بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اور یہ اپنے نئے سوتلفات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ

خود مردہ ہو جائے ان کے ساتھ خود بھی باقی رہتا ہے اور دونوں تصوروں کے مابین جزو مشترک بن جاتا ہے اور اس خاص باب میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔



شکل نمبر ۱

اب ہایہ امر کہ گزرنے والے خیال کا حرف ایک ذرا سا جزو کیوں اپنے ساتھیوں سے علیحدہ ہو کر باقی رہتا ہے اور باقی حصے کیوں فنا ہو جاتے ہیں یہ ایسے سرپرست راز ہیں کہ ہم ان کا پتہ تو چلا سکتے ہیں لیکن ان کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کہ یہی عصبی عمل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں ممکن ہے کہ عصبی قوانین بجائے خود نا کافی ہوں اور ہم سم کو شعور مرکباتی رد عمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اب اس بحث میں ہم نہیں پڑ سکتے۔

ارادی سلاسل فکر اب تک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی سلاسل تشل اپنی مرضی کے مطابق جدھر چاہتے ہیں منتقل ہو جاتے ہیں کبھی عادت کے سیدھے سادے راستوں میں چلتے ہیں کبھی اچھلتے کودتے اور چشم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ یہ تو تخمیل یا مخیلہ ہے۔ لیکن ہمارے تصورات کے درجز کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جب کوئی واضح مقصد یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے تو اس صورت میں سلاسل تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضو یا نئی نقطہ نظر سے مقصد کی ہم کو یہ توجیہ کرنی ہوگی بعض خاص
 دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات
 میں بھی خالص استغراق اور بے مقصد پروازیں نہیں ہوتیں بلکہ کسی مرکزی دھبے
 یا موضوع کے گرد گھومتے ہیں جس سے اکثر تشنال مناسبت رکھتے ہیں
 جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دلچسپی ان دماغی
 قطعات سے باقی رہتی ہے جن کو ہم نے فرض کیا ہے ایتلافات منظم ط
 میں جن سے ہم نے ایک بحث کی ہے معروض کی ان حصوں کی دلچسپی
 کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات تدریج گھومتے رہتے ہیں زیادہ
 تران کے کسی ایسی عام دلچسپی سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے جو ایک لمحہ
 کے لئے ذہن پرستولی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ی کو عام دلچسپی کا دماغی قطعہ فرض کریں
 اور معروض ۱ ب ج ذہن میں پیدا ہو اور ب کے ۲ اور ج کی نسبت
 ی کے ساتھ زیادہ ایتلافات ہوں تو ب، معروض کا دلچسپ اور محوری
 حصہ بن جائے گا اور اس کے علاوہ متعلق پیدا ہو جائیں گے۔ کیوں کہ
 اس دماغی قطعہ کی قوت ی کے عمل سے بڑھ جائے گی خصوصاً
 اس وجہ سے ی اور ۱ اور ی اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں
 ہے اس لئے اس کا ۲ اور ج کو متاثر نہیں کرتا مثلاً اگر میں بھوک تھے
 عالم میں پیرس کا خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے کہ اس حالت میں
 پیرس کے ہوٹل اور بھٹیاری خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔
 مسائل لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ
 شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں اور یہ جس شے کی ہم کو خوش
 ہوتی یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں اس کے حصوں کی متعین مثالوں
 کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ جب سلاسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے
 اثر سے پیدا ہوتے ہیں تو ان سے عموماً اسے وسائل کا خیال پیدا
 ہوتا ہے جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی
 فی الفور اس کے حصول کے وسائل کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کر دیتی

تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ بن جاتا ہے۔ اور وسائل کی دریافت و تحقیق بالکل ایک نئی قسم کی غامض بن جاتی ہے۔ ایسی غایت جس کی ہم کو حصول سے پہلے بہت ہی شدید قسم کی خواہش ہوتی ہے لیکن جس کی نوعیت کا ہم کو اس وقت بھی کوئی تمیز متل نہیں ہوتا جب کہ ہم اس کی نہایت زبردست خواہش رکھتے ہیں۔

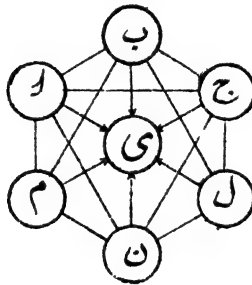
ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی معمولی ہوئی شے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلہ کے وجہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جو ہم نے پہلے ہی وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس جہت کی طرف زور دیتی ہے جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے لیکن ایسے نقطہ کی طرف جس کے دیکھنے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح ہے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے جس طرح سے کہ اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے وقفہ محض غلاہی نہیں ہوتا بلکہ دہکتا ہوا غلاہی بن جاتا ہے اگر ہم اس امر کی دماغی عمل اصطلاحات میں توجہ کرنا چاہیں کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے مگر اس کے باوجود موثر ہو سکتا ہے تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس کے دماغی قطعہ واقفاً پہنچ چکا ہوتا ہے ہوں گے لیکن تھوڑے سے اور تحت الشعوری طور پر پہنچ جاتے ہوں گے۔ مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کر جو اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لئے زور دے چلا جا رہا ہے جو اس کے ذہن میں گذشتہ ہفتہ آیا تھا۔ خیال کے مولف موجود ہیں۔ سب نہیں تو بیشتر تو موجود ہی ہیں۔ لیکن خود خیال کا اعادہ کر دینے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعہ کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار ساحل کامیابی پر آکر رہ جاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب اب الفاظ زبان سے نکلنے لگیں گے لیکن ناکامی ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۶) اب دیکھو کہ معمولی ہوئی چیزوں کے یاد کرنے اور کسی مقصد کے وسائل کی

جسکو کرنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ہمارے شجرہ کا جزو بن چکی ہیں اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں تو یہ بہتر ہو گا کیوں کہ اس کے بعد ہم نامعلوم شے کی ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

ان کا حل | بھولی ہوئی شے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعض

چیزیں موجود ہیں اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم کو اس امر کا ایک دھندلا تصور ہوتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی تو ہم کہاں تھے اور کیا کر رہے تھے۔ ہم کو یہ یاد آ جاتا ہے کہ یہ عام طور پر کس سلسلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات ملکہ ایک ٹھوس شے نہیں بن جاتیں۔ کیوں کہ ایک شے مفقود ہے۔ اور ہم اس شے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی کیوں کہ ان کے علاوہ کسی اور چیز کی خواہش ہوتی ہے۔ ہر جزو ایسے ایستلانی تار دوڑتے ہیں جو متعدد آزمائشی قیاسات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں اس لئے ان سے کوئی دیکھی نہیں ہوتی اور یہ شعور اسے فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے ایٹلان ہو جاتا ہے اور بھولے ہوئے خیال کے ساتھ بھی۔ جب اس قسم کے ایٹلان ذہن میں آتے ہیں تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بچوں کو کھیلنے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے متعلقات کو ہم کو لیتے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو تبدیلی یاد آتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے تو ہم دسترخوان پر تھے اور اس وقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا اور اس وقت اس کا تعلق کسی فرانسیسی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلا کسی امداد کے اپنے خود رو اعمال سے پیدا ہو جاتے ہیں

جن سے ہم اچھی طرح سے واقف ہیں۔ ارادہ کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے ارد گرد جب توجہ اس طرح سے منڈلاتی ہے تو اس دوران میں متعلقات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں کہ ان کے عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آجاتا ہے اور عصبی موج اس حصہ کی طرف بہ جاتی ہے جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جو ہنسی انتظار میں اور تحت الشعوری خلش پورے اور واضح احساس میں منتقل ہوتی ہے ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔



اس مکمل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ جو شے فراموش ہو گئی ہے فرض کرو اس کا نام 'ی' ہے اور جو واقعات ابتداءً اس کے متعلق معلوم ہوئے تھے فرض کرو ان کے نام 'ب ج ل ن م ا' ہیں اور جو جزئیات بالآخر اس کے یاد دلانے میں عمل کرتی ہیں ان کے نام 'ی' ہیں۔ پس ہر دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے جو اس واقعہ کے خیال میں زیادہ تر عمل کرتا ہے جس کا نام اس دائرہ میں لکھا ہے۔ 'ی' میں ابتداءً محض تناؤ کا عمل ہوتا ہے لیکن جو 'ب ج' کے اعمال بتدریج

لی طرف آتے ہیں اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے
ی سے متعلق رکھتے ہیں اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیر
کے ذریعہ سے ظاہر کیا گیا ہے فوراً ہی کو پوری طرح سے بیدار
کر دیتے ہیں۔

اب ایک مہینہ غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے
کو لو۔ اس صورت میں غایت کی وہ حیثیت ہوتی ہے جو شکل بالائیں
اب ج کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے جو ذہن کو منتقل
کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف
اس قدر ہے کہ یہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دیکر رد
کر دیتی ہے اور بعض کو کارآمد و مفید سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو
میں رکھتی ہے۔ ان آخر الذکر قیاسات کی مثال لہروں کی سمجھو۔ ان کا بیج
جمع ہو کر ہی کی طرف خارج ہوتا ہے جس کا بیج ذہنی حلقہ میں مسئلہ کے حل
کے مرادف ہے۔ اس میں اور گزشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے کہ
اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی نیم ہجانی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں
جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے۔ کسی مسئلہ کے
حل کرنے میں جن چیزوں کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے وہ اس کے
علاقہ معلوم ہوتے ہیں۔ یہ یا تو علت ہوتی پائے یا معلول ہونا چاہئے
اس میں کوئی وصف ہونا چاہئے یا یہ کسی غایت کے لئے وسیلہ ہونا
چاہئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے بھی ہم اس کے
متعلق بہت کچھ جانتے ہیں ہمارا ادراک کہ جو معروضات ہمارے سامنے
آتے ہیں، ان میں سے ایک آخری ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ
ہم شناخت کر لیتے ہیں کہ اس کے علاوہ ان کے مطابق ہیں جو ہمارے
ذہن میں ہیں اور ممکن ہے اس نتیجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں۔ ہر شخص
اس امر سے واقف ہے کہ معروض اس کے ذہن کے سامنے کچھ دیر تک ہی
رہنا چاہئے جب ہی اسکے کہیں علاوہ اور دیگر امور کا ادراک ہو سکتا ہے

اسی طرح سے ممکن ہے علائق ذہن میں معروض سے پہلے ہوں۔
 اخباری مہموں کے حل کرنے سے اور کسی سلطنت کی سیاست کے
 متعین کرنے تک اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم کو درج
 قوانین پر اعتماد کرنا چاہئے کہ وہ غور و خجود ہم میں صحیح تصور پیدا کروں گے۔ لیکن
 یہ بھی ضروری ہے کہ جب یہ تصور پیدا ہو جائے تو ہم اس کو پہچانیں اور صحیح سمجھیں۔
 مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا میری اغراض کے
 لئے چند ان ضروری نہیں۔ علمی و سائنسی تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ
 مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعہ کو لیکر اس کی غلط معلوم کرنا
 چاہتا ہے یا ایک افتراضیہ کو لیکر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہر حال وہ معاملہ
 کو اپنے ذہن میں الثابت بنا رہتا ہے یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور
 دوسرے کے بعد تیسرا متلف اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں
 کوئی عادت نہیں ہوتا ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک ایسا بھی
 پیدا ہو جاتا ہے جس کو وہ پہچان لیتا ہے کہ مجھے اسی کی ضرورت تھی
 مگر ممکن ہے اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جاسکتا
 جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو لیکن تحقیق اور
 یادداشت دونوں میں ایلافات کے جمع ہو جانے اور مہموں کی طریقوں
 کے اختیار کرنے سے ممکن ہے ترقی نسبت سرعت کے ساتھ ہو جائے مثلاً
 کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم ویدہ و دانستہ ایسے چند
 واقعات پر ایک اجمالی نظر ڈال جائیں جس کے ساتھ اس کے متعلق ہونیکا
 گمان ہو اور یہ امید رکھیں کہ جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا
 اس سے خیال کے احیاء میں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے
 ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں ممکن ہے
 کہ یہ گزرا ہو یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائے جن سے ہم نے
 اس کی بابت گفتگو کی ہو یا ان تمام کتابوں کا متدرج خیال کریں
 جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں اگر ہم کسی شخص کے

یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہوں تو ہم مٹکوں اور گلیوں یا پیشیوں کی فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی ساجز و تواضع کے ساتھ تعلق رکھتا ہو گا جس کی ہم کو ضرورت ہے اور یہ ممکن ہے کہ ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دے یہ اس کی طرف منتقل کر دینے میں مدد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جز و کبھی ہمارے ذہن میں نہ آتا۔ سائنٹیفک تحقیق کے اس جمع مؤلفات کے طریقہ کو ملنے مرتب کیا ہے اور ان کا اعتباری تحقیق سے طرق اربعہ نام رکھا ہے۔

طریقہ طرد و طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف الوصف بالوصف ان طرق کی یہاں پر کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جاسکتی ان کے ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں اور ان فہرستوں پر غور کرنے سے عموماً و علت معلوم ہو جاتی ہے جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے لیکن یہ طریقہ تحقیق کے لئے راستہ صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں کہوتا کہ خود انھیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر ہی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی قطعاً خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں اور جب تک یہ صحیح راستہ تک نہیں پہنچ جاتے ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ قطعات بیشتر صحیح راستہ پر پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر اور یہ کہ ہم اس کی وجہ بیان نہیں کر سکتے۔ یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ جب ہم مل کے طریقوں کے مطابق اپنے ذہن میں اسلئے کی فہرستیں بھی تیار کرتے ہیں اس وقت بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ چند ایسے واقعات کو جو اس واقعہ سے مشابہ ہوں جنس کی علت ہم کو معلوم کرنی ہے اس وقت تک ہم کیوں کر ایک فہرست کی صورت میں جمع کر سکتے ہیں جب تک کہ ایک دوسرے کی طرف امتیاز مشابہت

کے ذریعہ ذہن کو منتقل نہ کر دے۔

مشابہت کوئی اساسی میرے نزدیک اول تو خود بخود ہونے والے سلاسل قانون نہیں ہے فکر کی تینوں اقسام کی اور پھر ارادی سلاسل فکر کی بھی تحلیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جو

معروض کہ یاد آتا ہے اس کو اس معروض کے ساتھ جس نے کہ اس کی طرف ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہو سکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ایک شرط پوری ہو جانی چاہیے۔ جو معروض مثلاً ہے اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہیے جس کے بعض عناصر بذریعہ عادت نئے معروض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری اور اقسام کی طرح سے ایٹلاف مشابہت میں بھی واسطہ علی ہوتی ہے۔

معروضات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے خود اس میں کوئی ایسا واسطہ علی نہیں ہوتا جو ہم کو ایک سے دوسرے تک لیجائے۔ عام شفیق کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معروضات کی مشابہت عادت کے مساوی اور اس سے علیحدہ خود ایک عامل ہو اور اس کی طرح معروضات کو ذہن کے سامنے لاسکتی ہو۔ یہ بات ہماری سمجھ میں کسی طرح سے نہیں آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ دونوں چیزوں کا وجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ یہ عالم طبعی یا عالم ذہنی میں کسی شے کی پیدائش کا باعث ہو سکتی ہے۔ یہ ایک علاقہ یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعہ کے بعد محسوس کرتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح کہ اس کو برتری فاصلہ علیت ظرف و مظروف جو ہر دعوے یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

نتیجہ حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایٹلاف کی تین قسموں کے مابین جو فرق ہے وہ طبعی قطعہ کی اس مقدار کے سادہ فرق تک مختصر ہو جاتا ہے جو گزر جانے والے خیال کو تھا مٹا ہے اور جو آئے والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقہ

عمل وہی رہتا ہے خواہ تو یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزا سے کہ آنے والا معروض بنا ہوتا ہے وہ ہر مثال میں پیدا ہوتے ہیں کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گزرنے والے معروض کے یا اس کے عامل حصہ کے ساتھ امتیج ہوئے تھے عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضو یا قی قانون ہی ایسی چیز ہے جو سلسلہ کو چلاتا ہے اسکی روانی کی سمت اور اسکے تغیرات کی نوعیت بعض نامعلوم اسباب پر مبنی ہے جن کی بنا پر بعض دماغوں میں غل جھوٹے چھوٹے نقطوں میں محدود ہو کر رہتا ہے اور بعض میں یہ نہایت اطمینان کے ساتھ اس کے وسیع قطعہ کو پکڑتا ہے یہ مختلف حالات کو لئے ہیں ان کا قیاس کرنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ جو کچھ بھی ہوں اتنا ضرور ہے کہ یہی طبایع آدمی کو معمولی ذہن و فکر کے انسان سے جدا کرتے ہیں۔ استدلال کے باب میں ہم کو اس نقطہ کی طرف پھر رجوع کرنا ہوگا۔ تجھے یقین ہے کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہوگا کہ ترتیب قصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضوئیات سے ہو کر گزرا ہے۔ احیاء کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے جب کہ علمائے عضوئیات ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ تک ان انکاسات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائیں گے جن کو ہم نے محض اقراضی طور پر مانا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دن بھی آئے بھی نہیں۔ جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے اس ایک ہم اس تحلیل سے پہونچے ہیں جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں کی گئی ہے۔ اور اس کو محض تشبیہاً ہم نے دماغ تک وسعت دے دی ہے۔ باین ہمہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے کہ اس قسم کی ترتیب کسی علی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے، میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے کے لئے کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب محض دماغی عضوئیات پر مبنی ہے ایک قطعی حکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی دماغی امکانات کے حلقہ میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ دماغی ریشوں میں ایسا

عدم استقلال ہوتا ہے جیسا کہ ان کے لئے ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہو گا۔ اور یہ جلد اخراج کرنے کی قوت عوارض کی بنیاد لمحہ بہ لمحہ اپنی جگہ بدلتی رہے گی غصے سے کہ ہم زبردست ترین انسان کے مشابہ ایتلاف کے تلوں کی ایک پوری میکائیکی شکل تیار کر سکیں گے۔ خوابوں کے مطالعہ سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت خفہ دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ گذشتہ تو بہت ہی کم لیکن موجودہ مسلسل نہایت ہی عجیب و غریب قسم کے واقع ہو جاتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ تنوع اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ چلتے ہوئے کاغذ میں شعلے۔ جہاں کہیں حالت غذائی راستہ پیدا کر دیتی ہے تنوع بہ نکلتا ہے لیکن اس کے علاوہ اور کھیں نہیں۔

توجہ مشق اور ارادہ کے اثرات باقی رہا جسے تہیں یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مقبوطی کے ساتھ قبضہ کر لیتے ہیں۔ ان پر زور دیکھا اور ان میں مصروف رہ کر یہ اپنے موثرات کو ایسا کر دیتے ہیں کہ صرف وہی نتیجہ ہوتے ہیں۔ میکائیکی نفسیات کے مخالف ایتلاف سے بحث کرتے وقت اگر کسی چیز کو اپنا لمبی و مادی بنا سکتے ہیں تو اب وہ بھی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور عقبتی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات تقریباً یہ یقین کو پہنچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بناء پر ہوتی ہیں۔ توجہ عملی اور روانی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے اس سے پہلے صفحہ ۲۳ پر بیان کر دی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خود رہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کر سکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعہ میں سے جن کو ایتلافی مشنری ذہن میں داخل کرتی ہے انتخاب تک محدود ہے اگر یہ ان پر تاکید کر سکتا ہے ان کو قوت بخش سکتا ہے یا ان میں سے کسی کو آدمی سیکنڈ سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے تو گویا

کہ یہ قدر فی فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کر سکتا ہے
 کیوں کہ اس صورت میں یہ آنے والے ایتلافات کو متعین کرتا ہے۔
 جو تا کیدی تصور کے گرد گھومیں گے۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان
 کی روش فکر کو متعین کرتا ہے تو اس کے افعال کو بھی ضرور متعین کرے گا۔

باب

حادثہ زمانی

محسوس حال میں | فرادیر کیلئے وقت کے موجود لمحہ اور وکنے کی نہیں بلکہ اس پر تجربہ تو وجہ کرنے کی کوشش کرو تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہو گا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے ہمارے قصبہ ہی میں سے کافر ہو گیا ہے قبل اسکے کہ ہم اسکو چھوئیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا اور ماضی سے جا کر مل گیا ہے۔ ایک نئے (جسم مطہر) اس نے یہ صرعہ نقل کیا ہے (کہتا ہے جس لمحہ میں وہ مجھ سے اسکا ذکر کرتے ہیں وہ پہلے ہی سے میرا ہوتا ہے۔“ اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بڑے حصہ میں داخل ہونے اور رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصوری انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ غور و فکر کے عادی نہیں وہ اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیئے بلکہ یہ امر کہ اس کا واقعی وجود ہے کبھی ہمارے تجربہ ذاتی کی حقیقت نہیں ہو سکتی۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعہ کا تجربہ ہوتا ہے وہ صرف ظاہری اور نمائشی حال ہوتا ہے زمانہ کی حالت ایک زمین کی سی ہے

جس کی ایک خاص لمبائی ہوتی ہے اس پر ہم سوار ہوتے ہیں اور اس پر سے زمانہ کی دو سمتیں ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت یا عرصہ کہلاتی ہے اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک پچھلا ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے اور ایک طرف پشت ہوتی ہے۔ ایک سرے سے دوسرے تک جو نسبت تسلسل کا ادراک ہوتا ہے وہ محض اس مدتی عادت کے اجزاء کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور پھر اس کے بعد دوسرے کو محسوس کرنے ہوں اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے بلکہ ہم مدت زمانی کو یہ حیثیت مجموعی محسوس کرتے ہیں جس کے دونوں سرے اس وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ ضرور ہی سے سادہ نہیں بلکہ مرکب شے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرتے وقت اس کے عناصر قابل التفکاک معلوم ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف توجہ کر کے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربہ کا تجزیہ کر سکتے ہیں اور اس کی ابتداء انتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جس لمحہ میں ہم چند سکند بھی آگے بڑھ جاتے ہیں اسی وقت ہمارا شعور مدت ادراک بالذات نہیں رہتا بلکہ کم و بیش علامتی شے بن جاتا ہے۔ ایک گھنٹہ کے بھی محسوس کرنے کے لئے ہم کو لا محدود مرتبہ اب اب اب اب گنا پڑے گا۔ ہر اب کے معنی یہ ہیں کہ ایک علیحدہ زمانی مدت کا احساس ہو رہا ہے۔ اور اجزاء کا پورا مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر وضاحت کے ساتھ مرتسم نہیں ہوتا۔ مدت کا سب سے بڑا جزو جس کو ایک بار میں اس طرح سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اس میں اس سے چھوٹے اور اس سے بڑے اجزاء میں امتیاز ہو سکے (ان اختارات سے معلوم ہوا جو ونٹ کے دار الاختیار میں ایک دوسری غرض سے کئے گئے تھے) تقریباً ۱۲ سکند ہیں۔ کم سے کم وقفہ جس کو ہم بطور زمانہ کے محسوس کر سکتے ہیں $\frac{1}{10}$ سکند ہے یہ اس طرح سے معلوم ہوا ہے

کو یکسر نے دو برقی شعلوں کو جو ایک دوسرے سے $\frac{1}{16}$ سکنڈ کے وقفہ سے پیدا کئے گئے تھے علیحدہ علیحدہ محسوس کیا۔

خالی زمانہ کا ہم کو کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے خیالات کو بالکل علیحدہ کر کے بیٹھ جائے اور صرف زمانہ کبھی احساس نہیں کئے گزرنے کی طرف اس طرح سے توجہ کرے جس طرح سے ہوتا۔ کہ شاعر کہتا ہے کہ مثل اس شخص کے جو شب کو زمانہ کی

ردائی ستنے اور تمام اشیاء عالم کو یوم حشر کی طرف حرکت کرتے ہوئے دیکھنے کے لئے آدھی رات کو جاگتا ہے یا اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ میں کوئی تنوع نظر نہیں آتا اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خالص مدتوں کا سلسلہ ہے جو گویا ہماری ذہنی نظر کے سامنے چل رہا ہے ہی ہیں۔ آیا یہ واقعاً ایسا ہوتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربہ ایسا ہوا جیسا کہ ہم کو بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے تو ہم میں وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے اور یہ حاسہ ایسا ہے کہ اس کے لئے خالی وقت نہیں صحیح ہے۔ اور اگر یہ قریب حواس ہے تو شاید یہ صورت ہوگی کہ مذکورہ بالا تجربہ میں ہم کو وقت کے گزرنے کا جو ادراک ہوا ہے وہ وقت کے پر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بناء پر ہوا ہوگا جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا اور جس کے مافیہ کے ساتھ اب ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑے سے مائل اور کوشش سے یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ آخر الذکر امکان صحیح ہے اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر مدت کا بھی اسی طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایک ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں جس میں تاریک ترین روشنی کا

ایک کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتساب سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے جس کو ونٹ نے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے تنفس جاری رہتا ہے نبضیں چلتی رہتی ہیں، الفاظ اور جلوں کے ٹکڑے تشریل میں گزرتے رہتے ہیں یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال با ترتیب و ہم آہنگ ہوتے ہیں اور جس طرح سے یہ واقع ہوتے ہیں بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں یعنی تنفس اور توجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی و پستی کے ساتھ ایک باقاعدہ تسلسل سمجھتے ہیں دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں صرف یہ کہ یہ نسبت بہت ہی مختصر ہوتی ہے۔ لفظوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کریں لیکن تغیر پذیر عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں اور کسی طرح سے ذہن سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزونگی کے احساس کے ساتھ اس مدت کا بھی خیال رہتا ہے جب تک کہ یہ عمل جاری رہتا ہے۔ پس وقوف تغیر ایسی شرط ہے جس پر ہمارا روانی زمانے کا ادراک مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات وقوف تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں تغیر کسی موزون قسم کا ہونا چاہیئے۔

طویل مدتوں کا فہم خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اضافہ خالی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) ہم اس کو قفوں میں سمجھتے ہیں جوں جوں اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں ہم کہتے ہیں اب اب اب یا ہم کہتے ہیں اور اور۔ مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلے مرتب کرنے کو زمانہ کی تسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے تدبیراتی اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں

حس اسی قدر مسلسل ہوتی ہے جس قدر کہ کوئی اور شے مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام مسلسل حسوں کے نام صُروب میں لئے جاتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا کوئی محدود حصہ گزر رہا ہے یا گزر چکا ہے یا گسن کے قول کے مطابق حس بمنزلہ بیانہ کے ہے اور ادراک بمنزلہ الہ افتراق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزو آتے ہیں اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے وہی ہے یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے صُروب کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے۔ اب ہم اس کو یا تو گنا کر جان سکتے ہیں یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعہ سے۔ جب زمانہ گھنٹوں یا دنوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے تو ہم کو اس کا نقل قطعاً و مطلقاً علامات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ جو مقدار زمانی ہمارے مراد ہوتی ہے اس کا ہم کو خیال یا تو محض نام کے ذریعہ سے ہوتا ہے یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں سے گزر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے منسلک ہرگز دعویٰ نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانہ اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانہ اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانہ کی کمی و بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانہ کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آ جائیں گی اور اس وجہ سے کم عرصہ کے مقابلہ میں یہ بڑا معلوم ہو گا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہو گا کہ ہم کو گزشتہ ایک ہفتہ کے مقابلہ میں گزشتہ دو ہفتہ کے زیادہ طویل ہونے کا براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانہ کے متعلق کسی قسم کا بھی زمانہ کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا محض واقعات و حوادث سے زمانہ کا استحضار ہوتا ہے اور ان کی کثرت اس کے طول کو ظاہر کرتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹہ کا بھی جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلہ کا ہے کہ اس میں بھی

جب دو فاصلوں کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعدد کا خیال ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے ان کی پیمائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو دیکھتے ہیں جو مختلف طول کی مدتوں میں ہمارے انداز سے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گونا گوں تجربات میں بسر ہوتا ہے وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو یہ طویل معلوم ہوتا ہے اس کے برعکس خالی وقت گزرتے وقت تو بہت طویل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ سیر و تفریح کا ایک ہفتہ بعد میں ممکن ہے کہ تین ہفتوں سے بھی زیادہ طویل معلوم ہو۔ بر خلاف اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا بعد میں زمانہ کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانہ کی یادداشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو اکثر استیلاہ واقعات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں خلا یک رنگی اور معمولی حالات و واقعات اس کو سکڑ دیتے ہیں۔

جوں جوں ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے یعنی دن مہینہ اور سال ہم کو پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گننے بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکنڈوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ پورے آدمی غالباً اپنی زندگی کو اس سے زیادہ طویل محسوس نہیں کرتا جتنی کہ یہ اس کے اپنے بچپن میں معلوم ہوتی تھی حالانکہ اب یہ اس وقت سے دس بارہ گونہ بڑی ہے۔ اکثر لوگوں میں جوانی کے واقعات اس قدر معمولی ہوتے ہیں کہ انفرادی طور پر ان کے ارتسامات باقی نہیں رہتے۔ اور اس کے ساتھ ہی پرانے واقعات ذہن سے اترتے جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مہینہ معروضات کی کوئی بڑی تعداد حافظہ میں نہیں رہ جاتی۔

اب تک زمانہ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو سخی

اس زمانہء حال کے اختصار کو لو۔ گزرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے کہ خود وقت کے دیکھنے اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا جو دن خوشی کی چہل پہل میں گزرتا ہے وہ گزرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا اس کے برعکس جو دن انتظار اور تغیر کی غیر تسلی یافتہ خواہش میں گزرتا ہے وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا ہے۔

یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے مرادف تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم بیکار سی سے تنگ آ کر خود وقت کے گزارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی شے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارتسام کے لئے تیار ہیں۔ لیکن جب وہ شے ہم کو نہیں ملتی یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے تو ہم کو خللے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ان سے ہم کو خود وقت کی وسعت کا خیال پیدا ہوتا ہے آنکلیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے یہ کہو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو بتا دے۔ تم کو یہ ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہو گا۔ تم کو یہ اسی طرح طویل معلوم ہو گا جس طرح سے کہ سمندر کے سفر کا پہلا ہفتہ۔ اور یہ معلوم کر کے حیرت ہو گی کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہو گی کہ تم محض وقت کے گزرنے کی طرف متوجہ ہو گے اور اپنی توجہ سے اس کے صد ہا حصے کر سکتے ہو۔ تجربہ کی وحشت اس کی غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ جوش تجربہ کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کو محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی بے ہمتان تجربہ ہو۔ واکمین کہتا ہے کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صدائے احتجاج ہوتی ہے۔

زمانہ ماضی کا احساس جب ہم اپنے زمانہ شعور کے طریق عمل پر غور کرتے ہیں تو ہم کو پہلے خیال ہوتا ہے اس کا سمجھنا تو بالکل ہی سہل ہے۔ ہماری داخلی حالتیں یکے بعد دیگرے آتی ہیں

وہ اپنی حالت سے آپ واقف ہوتی ہیں۔ اور اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود اپنے تسلسل سے بھی واقف ہوں گی۔ لیکن یہ فلسفہ کچھ بے ہنگام سا ہے۔ کیونکہ خود ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے، کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے جتنی کہ کسی وقت کے موضوع و معروض کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے اس لئے اس کو ایک علیحدہ واقعہ سمجھنا چاہیے جس کے لئے علیحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ احساسات اپنے زمانی علاقے کو معمولاً جانتے ہیں اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اگر ہم اپنے فکر کے چشمہ زمانی کو ایک افقی خط سے ظاہر کریں تو چشمہ کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصہ یعنی ماضی حال مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطہ پر عمود کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا مظهر کے لئے ہے جو اس حالت میں وہ وقت ہے جس کا چشمہ زمانی کے کسی واقعی لمحہ میں خیال ہوا ہے جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے۔ اس طرح سے گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری تیز ہوتا ہے جو اس تناظر کی تیز کے مشابہ ہے جو مناظر قدرت کا کیرے کے پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ابھی ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ہمارا میز اور اک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سکنڈ تک طویل ہو سکتا ہے اور ہمارا دھندلا اور اک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گزرنے والے لمحہ میں دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے جس سے کہ شعور وابستہ ہوتا ہے کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفس جو کچھ بھی ہو لیکن یہی ہمارے اور اک زمانی

کا باعث ہوتی ہے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحہ پہلے کہہ چکے ہیں بشکل نمائشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے۔ جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں اسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے زمانی مثلاً نرم کو ابھی نہیں، ابھی اور نہیں، ابھی ہوتا ہے، اب ہو گیا، میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اس طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر اور اس کی کیفیت میں چشمہ کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ گذرتا ہے وہ اپنے اندر دوبارہ اعادہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے اور اپنے ان رفقا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا بھی قبل یا بعد میں گزرے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گذر جاتا ہے تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف بنتے ہوئے ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادہ سے بالکل معرہ ہو لیکن اسے کے باوجود اس میں حاسہ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گزرنے والے چند سکند کے احساس تک محدود ہوگی۔ آئندہ باب میں حاسہ زمانی کو ایک معروض و مسلمہ بننے مانکر ہم محاکاتی حافظہ اور گزشتہ واقعات کے اعادہ کی طرف متوجہ ہوں گے۔

باب

حافظہ

منظر حافظہ کی حافظہ اصلی جس کو حافظہ ثانوی بھی کہہ سکتے ہیں دراصل ذہن کی تحلیل کسی گوشہ حالت کا علم ہوتا ہے اس کے بعد کچھ یہ شعور سے نکل چکی ہو یا یہ علم ہوتا ہے کسی واقعہ یا حادثہ کا حالانکہ ہم اس وقت اس کا خیال نہ کر رہے ہوں اور اس کے ساتھ اس قدر شعور اور زیادہ ہوتا ہے کہ ہم اس سے پہلے اس کا خیال یا تجربہ نہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعہ کی مثال یا نقل کا اجاؤ ہو۔ اکثر مصنفین بھی کہتے ہیں کہ اصل واقعہ کی یاد کے لئے محض اس کے مثال کے اجاؤ ہی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ محض اس قسم کا اجاؤ اور جو کچھ بھی ہو مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض ثنی یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے جس کو پہلے واقعہ سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجھا تھا اور قبل اس کے یہ ہمیشہ کے لئے بجنا بند ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ بارش کا پانی آج پرانے

نکل رہا ہے گزشتہ ہفتہ بھی پر نالہ ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پر نالہ سے نکلتا رہے گا لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹہ سے بھل رہی ہیں وہ کل کی آوازیں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پر نالہ سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل بہا تھا کیونکہ کل جو آوازیں گھنٹہ سے بھل تھیں وہ آج کی آوازیں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پر نالہ سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹہ کی ٹن ٹن اور پر نالہ کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبیعی اشیاء ہیں کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض یکے بعد دیگرے ہونے کی بنا پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح سے گھنٹہ کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض تواتر حافظہ کا مسئلہ نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا احیا کرے اور اگر موجودہ تماشائے گزشتہ تجربہ کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور شرط ضروری ہے۔

وہ شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی تماشائے ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے لیکن ایک شے کو ہم صرف اس طرح ماضی میں خیال کر سکتے ہیں کہ اس شے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ اور اک زمان کے باب میں معلوم ہو گا کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور موجودہ لمحہ سے بہ مشکل چند سیکنڈ قبل تک لیجاتا ہے۔ بعید تر تاریخوں کا ادراک نہیں بلکہ تعقل ہوتا ہے۔ ان کی جہاز کے ذہن میں صرف علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گزشتہ ہفتہ یا سہ ماہی ان کا ان واقعات کے ذریعہ سے خیال ہوتا ہے جو ان میں واقع ہوتے ہیں مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں اسکول میں

داخل تھے یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانہ کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور سے کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعہ کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانہ ماضی کا قرار واقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے۔ اور کسی خاص واقعہ کو کسی خاص زمانہ ماضی سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعہ کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس تاریخ سے مخصوص ہوں مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیئے۔

لیکن حافظہ محض کسی واقعہ کو کسی خاص تاریخ سے منسوب کرنے کا بھی نام نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے واقعہ میری ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بالفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیئے کہ مجھے بذات خود اس واقعہ کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا اس کے اندر وہ حرارت دیکھا گئی ہوئی چاہیئے جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنا کہتا ہے۔

ہر معروض حافظہ میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معروض زمانہ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانہ کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے کہ یہ میرے تجربہ کا جزو ہے۔

مسک و اعادہ اگر مظہر حافظہ کی حقیقت یہ ہے تو کیا ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے اور کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔ اس کے کمال عمل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔

(۱) جو واقعہ یاد ہو اس کا مسک

(۲) اس کی تازگی یا محاکات و اعادہ

مسک و اعادہ دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے جس طرح سے ایٹلاف تصورات میں کرتا ہے۔

ایٹلاف سے اعادہ ایٹلاف ایک عرصہ سے احیاء و اعادہ کی توجیہ ایٹلاف سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیمس مل کا بیان نقل کرتا ہوں جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے

اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ اس کے لفظ تصور کو معروض (وہ شے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں کہ سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی

ہے جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں

شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا جس کے

ہم اس میں ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر ہم اپنی کوشش سے

اس کو ذہن میں کیونکر لے آتے ہیں۔ اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں

ہوتا تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے

ہم اسی امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گزر جاتے ہیں کہ ان

میں سے کوئی تو ذہن کو اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعاً

اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو

اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ ایٹلاف کے ذریعہ سے اس کو یاد و لادیتا

ہے۔ میں کسی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں جس کا نام مجھ کو یاد نہیں

اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں اس امید میں جلد ہی

جلدی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں کہ ان میں سے کسی کے

نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ ایٹلاف ہوگا میں ان تمام واقعات

کا خیال کرتا ہوں جن میں میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس

زمانہ کا خیال کرتا ہوں جب اس کے ساتھ ملاقات تھی ان اشخاص کا

خیال کرتا ہوں جن کے ساتھ اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس نے کیا کیا

تعمایا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گردش میں کسی ایسے تصور پر سے گزر جاؤں جس کے ساتھ اس نام کا ایتلاف ہو تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آجائے گا اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گزرتا تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا رہے۔ واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے جو میں تو بالکل معمولی مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے (یعنی اس امر کا تعین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں یاد آجائے گا، کیا ترکیب استعمال کرتے ہیں) بلا استثناء ایک ہی ترکیب سے کام لیتے ہیں۔ یعنی اس شے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے کسی ایسی حس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت یا اس کے یہ قریب واقع ہو جائے گی اگر یہ ربط قائم ہو جائے اور جب تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو وہ واقع ہو جائے تو اس سے وہ شے یاد آجانی ہے اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال لو۔ کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعہ کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے اول تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ دینے کے ساتھ ایتلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایک ایسی شے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہوگی اس وقت یہ کچھ بہت فاصلہ پر نہ ہوگا۔ رومال پر نظر پڑتے ہی گرہ پر نظر پڑے گی اور اس حس سے کام کا خیال یاد آجائے گا جن کے مابین ایتلاف قصداً قائم کیا گیا ہے۔

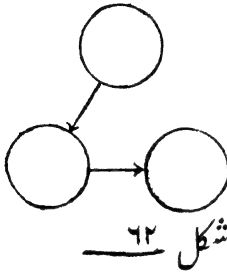
مختصر یہ کہ ہم اپنے حافظہ میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں جس طرح اپنے گھر کو کسی گم شدہ شے کے لئے

تجربہ کر دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب و جوار میں گم شدہ کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو الٹے پلٹے ہیں جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑ جاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شے کی صورت میں اس کے متلفعات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں۔ یعنی اعادہ کی میٹھری بھی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایٹلاف کی میٹھری ہوتی ہے اور ایٹلاف کی میٹھری ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کا ابتدائی قانونِ عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔

اس سے مسک کی اور اسی قانونِ عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی ہیں اعادہ ہو جانے کی قوت بھی توجیہ ہوتی ہے

گئے اور اس قوت کے علاوہ اس کے اور کوئی معنی نہیں۔ مسک کی موجودگی کا صرف یہی ثبوت ہے کہ اعادہ واقعاً وقوع پذیر ہو جائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربہ کے مسک کے معنی یہ ہیں کہ اس کے پھر ذہن میں آنے کا یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کر دے مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے اشارہ اس قابل یا تجربہ کا سابقہ متلفعات یا اپنے اس میں موجود ہونے کی حس یا اس یقین کو یا د دلاتا ہے کہ یہ واقعاً ہو چکا ہے۔ جب یاد فوراً ہی آ جاتا ہے تو احیا اشارہ کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ جب یاد دیر سے آتا ہے تو احیا دیر کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہو جائے یا دیر سے ہو جو شے اس کو ممکن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربہ کے مسک کی) وہ یہی دماغی راستے ہوتے ہیں جن کے تجربہ اعادہ کے موقع اور اشارہ سے ایٹلاف ہوتا ہے جب یہ راستے ختم ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں اور جب یہ سرگرم کار ہوتے ہیں تو اعادہ کے موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظہ کی علت پوری طرح پر واضح ہو جائیگی۔
فرض کرو کہ ن گزشتہ واقعہ ہے و



اس کے سوتلفات ہیں اور م کوئی
موجودہ خیال یا واقعہ ہے جو صحیح طور
پر اس کے یاد آئے کا محل بن سکتا
ہے۔ فرض کرو کہ م ن و کے
خیال میں جو عصبی مرکز سرگرم عمل
ہوں گے ان کے نام بالترتیب
ا ب ج ہیں تو اب راستوں کا

وجود (جن کو خط ا ب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا
جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے اس حافظہ میں واقعہ ن کا مسک
اور ان راستوں میں دماغ کا متبیج ہونا واقعہ ن کے واقعی اعادہ کی
شرط ہوگی۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے
کہ غیر شعوری حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو
یہ نفسیاتی واقعہ نہیں ہے۔ ان راستوں کا دماغی ریشوں کے باریک ترین
حصوں میں ہونا ایک طبیعی مظہر اور عضو یا فی خصوصیت ہے اس کے برعکس
اعادہ یا یاد نفسی طبیعی واقعہ ہے جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور
ایک ذہنی ہے۔ جسمانی پہلو ان راستوں کا، بیجان ہے۔ ذہنی پہلو
گزشتہ واقعہ کا شعوری استحضار اور یہ یقین ہے کہ ہم کو اس کا
پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک افتراضیہ ایسا ہے جس کی داخلی تجربہ سے
کچھ تاہم پیدا ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعہ سے متبیج
ہوتے ہیں اور جو اس کے اعادہ سے متبیج ہوتے ہیں وہ جزا ایک
دو سرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گزشتہ واقعہ کا
بغیر کسی سوتلف کے احیا کر سکتے تو ہم کو اس کی یاد تو نہ ہوتی بلکہ اس

اس کا خواب سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل ہو رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ کا بغیر کسی متوقف و متلازم کے اعادہ ہوتا ہے تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنی مشکل ہو جاتی ہے لیکن جس حد تک اس کی مثال باقی رہتی ہے اور ایسے متلفعات کو یاد دلاتی ہے جو بتدریج تمیز ہونے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بین طور پر حافظہ کی شے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں ابتداءً مجھے ایک عجیب قسم کے حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے میں نے یقیناً اس کو پہلے نہیں دیکھا ہے لیکن کب اور کیونکر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک لالہ سا ہوتا ہے کہ دفعۃً میرے منہ سے نکلتا ہے ہاں یاد آگیا یہ فرا ایٹھکی کو کی ایک تصویر کی شکل ہے جو فلازمین کی ایک کیمی میں ہے۔ ٹھیک ہے میں نے اس کو وہیں دیکھا تھا۔ جو وہی ایک کیمی کی مثال ذہن میں پیدا ہوتی ہے اسی وقت تصویر بھی یاد آ جاتی ہے اور اس کا دیکھنا بھی یاد آ جاتا ہے۔

عمدہ حافظہ کی شرطیں
 جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کرو وہ ن ہے اب
 خواب ج ایسا راستہ ہے جو ان متلفعات کو منہج
 کرتا ہے جن سے ن یاد آتا ہے اور یہ منہج محض سے

کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خط اب اس کے اعادہ کے لئے موقع پیدا کرتا ہے پس حافظہ کا دار و مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی و خوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر مبنی ہوگی اور کچھ ان راستوں کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات و دوام انسان کے دماغی ریشوں کا ایک عضو یا قی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربہ پر مبنی ہوتی ہے ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام فطری تسک یا عضویاتی مسک کہتے ہیں قوت مسک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے نیز اس بات میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ

اختلاف ہوتا ہے بعض مہنہ کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے جو مہر کے نیچے ہو
کوئی ارتسام خواہ کیسا ہی غیر مہوٹ کیوں نہ ہو ان کے صفحہ ذہن پر سے
محو نہیں ہوتا بعض کی حالت جلی کی سی ہوتی ہے کہ وہ اثر سے متاثر
تو ہوتے ہیں لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحہ ذہن پر
مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ
کسی واقعہ کو یاد کر سکیں اسے اپنے علم کے مستقل خزانہ میں محفوظ کرنا
ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ
کسی خاص کوشش کے بغیر تاریخیں پتے کہانیاں گپ شب نظم اقتبالات
اور متفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں ان کا حافظہ بہت ہی اچھا قاعدہ
ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادہ کی خمیر
معمولی جمیدگی پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ
بن گیا تو بن گیا کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضواتی
مسک بہت ہی زیادہ ہو کبھی کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل
نہیں کی عملی اور فطری دونوں قسم کی زندگیوں میں وہ شخص جس کی
معلومات صحیح رہتی ہیں کامیابی اور ترقی حاصل کرتا چلا جاتا ہے حالانکہ
اس کے معاملہ اپنے وقت کا بیشتر حصہ بھر اس شے کے یاد کرنے میں
صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایک بار یاد کر چکے تھے لیکن اب بھول گئے ہیں
اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گزرے ہیں۔
خواہ شارلمین ویوٹھر ہو یا لنیز ووالٹر اسکاٹ ان سب کا خالص عنصر
مسک لازمی طور پر حیرت انگیز ہو گا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں
ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت کے اعتبار سے بڑھ جائے
لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا اور نہ یہ لوگ
اس قدر حکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب
ہم اپنے اکتسابات کے متعلق صرف توازن باقی رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم

راستے اتنی سرعت کے ساتھ ملتے ہیں جتنی سرعت کے ساتھ نئے راستے پیدا ہوتے ہیں جب ہم ایک ہفتہ میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں جتنا کہ ایک ہفتہ میں سیکھتے ہیں تو اس وقت ہم توازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ توازن برسوں باقی رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے تب یہ ضرور درجہ و برہم ہو جاتا ہے ہم سیکھنے کم ہیں اور بھولتے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہیں کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے صرف بھولتے ہی جاتے ہیں دماغی راستے اس قدر عارضی اور غیر پائیدار ہو جاتے ہیں کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوال پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی چسپیدگی و قوت کا تقویٰ ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیرانی اسے بچپن کے واقعات لفظ بلفظ بیان کرنے کا حالاکہ اس کے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظہ سے منسلک جتنے ہیں۔ راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہوئی۔ اب ان کی تعداد کو لو علامہ ہے اب کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے اور جتنے زیادہ ان کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے جتنیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ان ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلایا جائے گا اتنے ہی اس کے یاد آنے کے مواقع بڑھ جائیں گے ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ”ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ اتلاف رکھتا ہوگا۔ اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظہ میں محفوظ رہے گا۔ اس کا ہر مولف اس کے لئے بمنزلہ کاٹنے کے بن جاتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر یہ سطح کے پیچھے ڈوب جائے تو باہر نکالا جاسکتا ہے مولفات ملکہ تعلقات کا ایک جالی بنا دیتے ہیں جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظہ کاراز یہ ہے کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کے ساتھ مختلف و متعدد اتلافات قائم کئے جائیں لیکن اس کے ساتھ ہی اتلاف قائم کرنا

اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے مختصر یہ کہ اگر وہ شخص ایسے ہوں جنکے خارجی تجربات اور قوت ماسکے کیانوں تو انہیں جو شخص اپنے تجربات پر زیادہ غور کرے گا اور انہیں باہم تعلقات کا جال بھیلادے گا اس کا حافظہ عمدہ ہو گا اسکی مثالیں ہنگو ہر طرف نظر آتی ہیں اکثر لوگ اپنے مشاغل کے متعلق عمدہ حافظہ رکھتے ہیں مثلاً کالج کلنڈر اسباق میں تو غبی رہتا ہے لیکن اس سے تم دنیا کے کھیلوں اور کھیلاریوں کا حال سن سکتے ہو کھیل کود کے اعداد شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے اور ان کا باہم مقابلہ و موازنہ کر کے ان کے باقاعدہ سلسلے بناتا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ علیحدہ واقعات نہیں ہوتے بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے اور اس کو یہ باقی رہتے ہیں اسی طرح نئے سوداگری قیسی سیاسی آدمی اور سیاسی آدمیوں کی تقریریں اور آراء اس شرح دبط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہو جاتی ہے لیکن جس قدر غور و فکر یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں اس سے ان کی آسانی کے ساتھ تو جب ہو جائے گی ڈارون اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہو گا یہ امر اس واقعہ کے منافی نہیں ہے کہ عضو پاتی اعتبار سے وہ ایسے داغ رکھتے تھے جن کے مسک کی مقدار بالکل ہی معمولی تھی فرض کرو ایک شخص اوائل زندگی میں کسی ایسے نظریہ کی تصدیق کرنا چاہتا ہے جیسے کہ ارتقاء ہے بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع ہو جائیں گے جس طرح انگوڑا اپنی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریہ سے جو متعلق ہو گا وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ بچا رکھے گا۔ جو ان واقعات کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہ ممکن ہے نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی نہ ہو۔ ممکن ہے غیر کارآمد واقعات کی طرف نہ توجہ کر سکا ہو اور اگر توجہ بھی کرتا ہو تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے کہ

اس کا جہل بھی اسی قدر بڑا ہو جس قدر کہ اس کا علم ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبہ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو جن لوگوں کو علم اور تحقیق سے زیادہ واسطہ پڑتا رہتا ہے ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعہ کے ساتھ کسی فکری علاقہ سے منسلک ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باہر رہتا ہے اور فراموشی تقریباً ممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے کہ رٹنے کو اس قدر کیوں برا خیال کیا جاتا ہے یہاں رٹنے سے میری مراد ان لوگوں کا رٹنا ہے جو زمانہ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے مگر امتحان سے پہلے چند کھنٹہ یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں جو چیزیں اس طرح سے چند کھنٹہ میں ایک موقع اور ایک غرض سے یاد کی جاتی ہیں ظاہر ہے ان کے ایتلافات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستہ رکھتے ہیں اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ ازبر کی جاتی ہیں وہ لازمی طور پر بہت ہی جلد فراموش ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جائے مختلف مقامات پر نظر سے گزر میں مختلف علاقے میں ان پر غور ہوتا اور خارجی واقعات سے ان کا ایتلاف ہوتا اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا رہتا تو ایسے نظم میں منسلک ہو جاتے اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہو جاتے ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہوتے۔ اس امر کے لئے ایک عقلی دلیل ہے کہ ادارت علمیہ میں مسلسل محنت و مطالعہ کی عادت کیوں ڈالنی چاہیے اس میں شک نہیں کہ رٹنے کو اخلاقی دہائیت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا

نہیں ہوتا اور طلبہ کو خود سمجھنا چاہئے کہ اس سے حصول علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

انسان کے قیامی قسم مسک میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا۔

اب یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ حافظہ کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ جو چیزیں یاد کرنی مقصود ہوتی ہیں ان کے، متعلقات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے۔ کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضو یا فی خصوصیت ہوتی ہے جو انسان کو ایک بار جوشہ کے لئے مل جاتی ہے اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا اس میں شک نہیں کہ مرض و صحت کے حالت میں تو اس میں فرق ہوتا ہے اور یہ بات مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی ہے کہ جب ہم تازہ دم اور خوش وقت ہوتے ہیں اس وقت اس کی حالت سکمان و بیساری کے اوقات سے بہتر ہوتی ہے پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی صحت و تندرستی کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں ان سے اس کے حافظہ کو بھی فائدہ پہنچتا ہے بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں جس قدر ذہنی ورزش و داغ کی عام حالت اور اس کے تغیر کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بعض طریقوں کی مکرر باقاعدہ مشق کچھ عرصے تو اس سے نہ صرف انسان کو وہ واقعات یاد رہیں گے جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے بلکہ اس کی واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا۔ اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں نہیں کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے اور الفاظ کا بیطرح یاد کرنا انسان پر جاتا ہے اگر یہ صحیح ہے تو اسے سنی یہ ہونے کی بجائے کہ وہ غلط ہے۔

حافظہ دماغی راستوں پر مبنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس بات میں نہایت چوشیاری کے ساتھ جرح کی ہے اور ان سب کا بیان یہی ہے کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ مشق سے ان کو جو کچھ فائدہ ہوتا ہے وہ یہ کہ نقل کو باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید اور ادا کی مثالیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔ نئے الفاظ معجز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے جال میں پھنس جاتے ہیں جو پہلے سے تیار ہوتا ہے اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبتاً آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا سی بھی زیادتی نہیں ہوتی۔ بلکہ معمولی عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹتی جاتی ہے۔ اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالب علم جب حفظ کر لینے کی مشق میں ترقی کر جاتے ہیں تو مجھے یقین ہے کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقہ میں ہوئی ہوگی یعنی اس میں کچھ زیادہ ہوتی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کر لینے کی قوت زیادہ ہوگی یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔

جس غلطی کا یہاں ذکر ہے وہ ایک ایسی کتاب میں بھی موجود ہے جس میں علامہ ازہر اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد اکثر ہال مہرک کی کتاب ”حافظہ کو کیونکر قوی کیا جاسکتا ہے“ سے ہے۔ اس کتاب میں مصنف عضویاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیاء کے مسلک میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہو سکتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کر رہا ہوں

میں کا حافظہ خراب ہو چکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہو گیا ہے وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کر رہا ہے اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنی قوت حافظہ کو ورزش کرتا ہے بعض کو یہاں ہے کہ جو کچھ اس عرصہ میں ہو اگر سے اس پر نہایت ہی غور و غوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات کو بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے اس کو نگہ کر اپنے ذہن پر وضاحت کے ساتھ ثبت کر لیتا ہے اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفت اس کو دس مشہور آدمیوں کے نام یاد کرادے جاتے ہیں ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرادیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحہ پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے تو اس کو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظہ کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے جو تقریباً بیکار ہو چکا تھا۔

مجھے مطلق یقین نہیں کہ باوجود ان تمام مصیبتوں کے اس غریب بڑے کا حافظہ پہلے سے کچھ بہتر ہو گیا ہو گا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا ہو گا کہ جو واقعات اس میں اس طرح سے ٹھونسے گئے ہیں وہ اور ان کے دو چار تعلقات یاد رہ گئے ہوں گے۔

پس حافظہ میں جو کچھ اصلاح ہو سکتی ہے وہ واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عادی طریقوں میں ہو سکتی ہے۔ ذہن نشین کرنے کے تین طریقے ہیں (۱) میکائیلی عہدہ اور پسندیدہ۔

میکائیلی طریقہ یہ ہے کہ جس شے کو یاد کرنا ہو اس کو شدت تاخیر و تکرار کے ساتھ یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانہ میں بچوں کو تختہ سیاہ کے

ذریعہ سے جو پڑھنا سکھایا جاتا ہے جس میں لفظ چار واسطوں یعنی آنکھ
کان آواز اور ہاتھ کے ذریعہ سے ذہن پر مقرر ہوتا ہے یاد کرانے کا
اصلاح شدہ میکائیکلی طریقہ ہے۔

یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ علاوہ ازیں کچھ نہیں ہے کہ منطقی طور
پر عقل کیا جائے اور ان کی اصطفا و تحلیل کر کے باقاعدہ سلسلوں
میں منضبط کر لیا جائے۔ علوم میں اس طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔
عمدہ طریقہ ممکن ہے فنی حافلوں کے نام سے اسجا و ہوا ہو۔ ان
سلاسل کے ذریعہ سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسماء اعداد
اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہو سکتی ہیں جن کا قدرتی طریقہ پر
یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچہ کی طرح سے
ہوتا ہے جس کو میکائیکلی طریقہ پر یاد کر لیا جاتا ہے اور یہ فرض کر لیا جاتا
ہے کہ یہ ذہن میں منتقل طور پر منضبط رہے گا اب جس شے کو یاد کرنا
ہوتا ہے اس کا اس ڈھانچہ کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا منسل کے
ذریعہ سے امتلا ف پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آئندہ چل کر اعادہ کے لئے مد
و معاون سے ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور
کثیر الاستعمال ہندسہ و حروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کہ کوئی تعداد
یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسہ و حروف قائم کر لئے جاتے ہیں
جس میں ہر درجہ کے ہندسہ کو ایک یا ایک سے زائد حرف ظاہر کرتے ہیں
پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے جس سے ایک یا معنی
لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا لفظ بن جائے جس سے اس شے کا پتہ
چلتا ہو جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ تعداد ذہن سے اتر جائے گی
تو اس وقت لفظ کو یاد کر کے کام چلایا جائے گا۔ لامنتہی کا جدید طریقہ
بہت کم میکائیکلی ہے اور اس کے مطابق جس شے کو یاد رکھنا مقصود ہوتا
ہے اس کو اس طرح سے امتلا فات میں گوندھتے ہیں کہ یہ اس کے
یاد دلانے میں معین ہوتے ہیں۔

شناخت

اگر کوئی منظر اکثر مگر بہ تنوع سیاق نظر کے سامنے آتا رہتا ہو تو گو اس کی تشنال تو باقی رہے گی اور اس کا اعادہ بھی اتنی ہی سہولت کے ساتھ ہو جائیگا۔ لیکن یہ خاص مولفات اور خاص تاریخ و وقت کے ساتھ یاد نہ آئے گا۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو شناخت تو کرتے ہیں۔ لیکن یہ ہم کو یاد نہیں ہوتا کیونکہ اس کے مولفات اس قدر گہرے ہوتے ہیں کہ بوجھ ٹھیک پتہ نہیں چلتا۔ ایسا ہی نتیجہ تقریباً اس وقت ہوتا ہے جب مولفات تو واضح ہوتے ہیں لیکن ان کا احیاء غیر واضح طور پر ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم نے اس شے کو دیکھا ہے لیکن کب اور کہاں دیکھا ہے یہ یاد نہیں آتا۔ اگرچہ کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس یاد آگیا لیکن پھر کچھ نہیں۔ یہ کہ کمزور دماغی تہیات اس طرح تصور کو متاثر کر سکتے ہیں اس حالت سے واضح ہو جاتا ہے جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ ہماری زبان پر آکر رہ جاتا ہے یہی حالت اس وقت ہوتی ہے۔ جب کوئی تجربہ ہم کو آشنا تو معلوم ہوتا ہے مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کیوں آشنا معلوم ہوتا ہے اس کے مولفات بھی شناخت سے اسی طرح خیال میں آکر رہ جاتے ہیں ایک عجیب و غریب تجربہ جو ہر شخص کو ہوتا ہے اس امر کا احساس ہے کہ موجودہ لمحہ کا کامل طور پر پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔ یعنی ہم یہی بات انھیں اشخاص سے اسی مقام پر پہلے کہہ چکے ہیں وغیرہ اس پہلے سے موجود ہونے کی حس کو ایک بڑا عقدہ خیال کیا گیا ہے اور اس کے متعلق بہت سے نظریات قائم ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر ولیم اس احساس کی وجہ یہ خیال کرتے ہیں کہ نصف کروں کا عمل غیر مربوط ہو جاتا ہے دونوں کو ایک ہی واقعہ کا شعور ہوتا ہے لیکن ایک کو ذرا پہلے ہوتا ہے اور دوسرے کو ذرا بعد۔ لیکن میں تو یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ اس کو زیر دستی عقدہ بنا دیا گیا ہے۔ میں نے تو اپنے اوپر اس کا بار بار تجربہ کیا ہے اور مجھے تو حافظہ کی ایک صورت ثابت ہوا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ بعض سابقہ

حالات دو بارہ سامنے آتے ہیں اور بعض نہیں آتے۔ جو حصے ماضی کے مختلف ہوتے ہیں وہ ابتداء شعور میں پوری طرح نہیں آتے جس کی وجہ سے اس وقت اور گزشتہ وقت کا فرق معلوم نہیں ہوتا۔ ہم کو صرف ایسے موجودہ منظر کا تجربہ ہوتا ہے جس میں ماضی کے ایک مشابہت ہوتی ہے۔ پروفیسر لیڈرس جو ایک منجھے ہوئے مشاہد ہیں وہ بھی اس واقعہ کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جو پہلی ماضی کا سیاق کامل اور ممیز ہو جاتا ہے تو تجربہ کی حیرت فرانی جاتی رہتی ہے۔

فراموشی

ذہن کے عملی سو و مندی میں فراموشی بھی اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ یادداشت۔ اعادہ کامل کے متعلق ہم ایسا ثابت کر سکتے ہیں کہ یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ اگر ہمیں ہر شے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر اتنی ہی پریشانی ہو جاتی کہ کچھ نہ یاد رہنے سے اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی تو ایک گزشتہ مدت کی محاسبات میں اتنی ہی دیر لگتی جتنی کہ اس کو گزرتے وقت لگی تھی اور ہم اپنے خیال میں کبھی ترقی نہ کر سکتے۔ یادداشت میں وقت ہمیشہ مختصر ہو جاتا ہے اور مختصر ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پر ہوتے ہیں یادداشت میں اگر حذف ہو جاتے ہیں۔ مٹ کر رہ جاتے ہیں کہ یاد رکھنے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہم کو بھولنا چاہئے۔ بہت سی شعوری حالتوں کو اگر ہم بالکل ہی نہ بھول جاتے اور بہت سی کو تقوڑی دیر کے لئے نہ بھلا سکتے تو ہم کو کوئی شے یاد ہی نہ رہتی۔ اس لئے بعض حالتوں میں فراموشی حافظہ کی خرابی کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ اس کی عمدگی اور تسلسل کی دلیل ہوتی ہے۔

امراضی حالتیں

بالعموم ہیناٹرم یا تنویم کے معمول وہ باتیں بھول جاتے ہیں جو ان کی غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باتیں ان کو دوسری غشی میں یاد آ جاتی ہیں ایسا ہی

”دو گونہ شخصیت“ کی حالت میں ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی کوئی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ ان حالتوں میں اکثر اوقات ایک شخصیت اور دوسری شخصیت کی حیثیت میں بھی فرق ہوتا ہے ممکن ہے کہ بعض حالتوں میں ایک حالت میں صحیح ہوں اور دوسری حالت میں بیکار ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ممکن ہے کہ حیثیت کے ساتھ ہی اس کا حافظہ بھی کارآمد دیکار ہوتا ہے۔ موسیو بیررینیٹ نے مختلف طریقوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے مریض جو چیزیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے تھے وہ ان کو حسی کے عود کر آنے کے بعد یاد آجاتی ہیں مثلاً وہ ایک مریض کی لمبی حسی کو برقی امواج کے ذریعہ کچھ عرصہ کیلئے درست کر لیتے ہیں اور اس حالت میں اس سے کنبیوں پنسلوں وغیرہ کے چھونے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو ان کو وہ اشیاء وہ حرکات ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جواب یہی ہوتا ہے کہ تمہارے ہاتھ میں تو کچھ بھی نہ تھا ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی عمل سے حیثیت درست ہو جاتی ہے تو انھیں گزشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں اور جو چیز اس دن انھوں نے ہاتھ میں لی تھی یا جو کام کیا تھا اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانی یادداشت کا حلقہ ممکن ہے جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں اس سے بہت زیادہ وسیع ہو اور بعض باتوں کو بظاہر بھول جانا اس امر کا ہرگز ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ حالات دیگر یہ ہیں یا نہ آئیں گی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربہ کا کوئی جزو مطلقاً ذہن سے اتر ہی نہیں سکتا۔

باب ۱۹

تمثل

تمثل کسکو کہتے ہیں | جس ایک مرتبہ تجربہ میں آکر کل نظام عصبی کو ہمیشہ کے لئے متغیر کر دیتے ہیں جس کی بنا پر ان کی نقول ذہن میں اصل خارجی مہیج کے رفق ہو جانے کے بعد بھی پھر پیدا ہو جاتی ہیں لیکن ذہن میں ایسی کوئی نقل پیدا نہیں ہو سکتی جس کا خارج سے کبھی ارتسام نہ ہوا ہو۔ اندھے قوت بصارت کے زائل ہونے کے بعد ممکن ہے برسوں بصری مناظر کے خواب دیکھیں بہرے قوت سماعت کے باطل ہونے کے بعد ممکن ہے کہ برسوں خواب میں آوازیں سنیں لیکن جو شخص بہرا ہی پیدا ہوا ہو اس کو کسی صورت سے بھی آواز کا تمثل نہیں کرایا جاسکتا اور نہ ہی اندھے کے ذہن میں بصری مثالآت آسکتی ہیں۔ لاک کے یہ لفظ پہلے بھی نقل کر آئے ہیں اور پھر ان کے اعادہ کئے دیتے ہیں کہ ذہن اپنے لئے کوئی نیا سادہ تصور نہیں کھڑا کر سکتا۔ ”ان کے اصل تمام کے تمام لازمی طور پر خارج سے ہوئے ہوئے کے منسلک یا تمثل اس قوت کا نام ہے جس سے ہم ان نقول کا اعادہ کر سکتے ہیں جن کی اصل حواس کا ہم کو ایک بار تجربہ ہو چکا ہے۔ جب نقول بعینہ اصل کے مطابق ہوتی ہیں تو تمثل

محاکاتی کہلاتا ہے۔ اور جب ان میں مختلف حسوں کے عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جس سے نئی چیزیں بن جاتی ہیں تو (Productive) اس کو اختراعی کہتے ہیں جہاں کا استحضار اتنے مقرون ماحول کے ساتھ ہوتا ہے جس سے کہ ایک وقت کا نفعین ہو جائے تو ارجحی کے بعد یہ یادداشتیں بن جاتی ہیں یادداشت سے ابھی بحث کر چکے ہیں۔ جب ذہنی تصویریں ایسے معطیات سے ملکر بنتی ہیں جو باہم آزادی کے ساتھ ترکیب پاتے ہیں اور کسی سابقہ مجموعہ کی بعینہ نقل نہیں ہوتے تو صحیح معنی میں تشل کا عمل ہوتا ہے۔

مختلف افراد کے بصری تشل میں فرق ہوتا ہے۔ گذشتہ حسی تجربات کے متعلق ہمارے تصورات و مثالیں یا تو واضح و کامل ہوتے ہیں یا دھندلے بگڑے ہوئے اور ناقص ہوتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے تصورات مجرد کے متعلق لاک و برکے یا دیگر فلاسفہ میں جو مباحث ہوئے ہیں ان کی وجہ یہی فرق تھا کہ ایک شخص ان کو زیادہ کامل اور تیز بنا سکتا ہے اور دوسرا کم۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کا عام تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تصور نہ تو غیر قائم الزاویہ ہوتا ہے اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الاضلاع اور نہ مساوی الزاویہ غیر مساوی الزاویہ۔ برکے کہتا ہے کہ اگر کسی شخص کے ذہن میں اس قسم کے مثلث قائم کرنے کی قوت ہے تو بحث و مباحثہ کر کے اس کے ذہن سے اس کو نکالنا بالکل بے سود ہوگا اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ متعلم اپنے اندر اچھی طرح سے دیکھ لے کہ آیا وہ خود اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔

ابھی حال تک فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ ذہن انسانی کا ایک معیاری نمونہ ہوتا ہے اور تمام اشخاص کے ذہن اس نمونہ کے مشابہ ہوتے ہیں اور یہ کہ اس قسم کی قوتوں کے متعلق جیسے کہ تشل ہے کلی دعاوی قائم کئے جاسکتے ہیں۔ مگر فقور اہی عرصہ ہوا ہے کہ بہت سے ایسے انکشافات

ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظریہ قطعاً غلط تھا۔ متشکل نہیں بلکہ مشکلات ہوتے ہیں جن کا بالتفصیل مطالعہ ہونا چاہیئے۔

مشرکلیشن نے مسئلہ میں اعداد و شمار کے ذریعہ سے تحقیق کرنی شروع کی تھی جس سے کہنا چاہیئے کہ مانیکی نفسیات کا دور شروع ہوتا ہے۔ انھوں نے بہت سے لوگوں کے نام اس مضمون کے خطوط بھیجے کہ ایک خاص صبح کو ناشتہ کی میز کی چوٹیاں ان کے فرہن میں ہوتی ہے اس کو بیان کریں۔ اس میں تغیرات بے حد پائے گئے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مشہور قابلیت کے لوگوں میں بصری مثال قائم کرینیکی قوت نوجوان اور معمولی آدمیوں کی نسبت کم پائی گئی۔

متعلم کو اس کے متعلق تفصیلی بحث مشرکلیشن کی کتابت تحقیقات متعلقہ قوت انسانی میں صفحہ (۸۳) سے صفحہ (۱۱۴) تک ملے گی۔ خود میں ایک عرصہ تک اپنے نفسیات کے طالب علموں سے ان کے بصری متشکل کی کیفیت دریافت کرتا رہا ہوں اور ان کے بیان سے ان تمام تغیرات کی تائید ہوتی ہے جن کا مشرکلیشن ذکر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں دو ایسے اشخاص کی حالت نقل کرتا ہوں جو بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ دونوں ایک مشہور حکیم کے رشتے میں پوتے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کا متشکل اچھا ہے وہ کہتا ہے۔

آج صبح کے ناشتہ کا منظر دھند لاکھی معلوم ہوتا ہے اور روشن بھی ہے۔ اگر میں اس کا خیال ایسی حالت میں کرتا ہوں جب میری نظر کسی شے پر جمی ہوئی ہوتی ہے تو یہ دھند لا نظر آتا ہے۔ اگر میں آنکھیں بند کر کے اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بالکل واضح اور روشن معلوم ہوتا ہے آنکھیں بند کرتے ہی تمام چیزیں واضح معلوم ہونے لگتی ہیں تاہم جب میں اپنی توجہ کسی خاص شے کی طرف منعطف کرتا ہوں تو یہ اور بھی واضح و روشن ہو جاتی ہے مجھ میں رنگ کے یاد کرنے کی قوت اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے مثلاً اگر مجھے پھولوں سے بھری ہوئی

رکابی کا اعادہ کرنا چوتھے میں اس کی پوری طرح سے تصویر آتا رہتا ہوں۔
 ہر سے جو میز پر تھی اس کا رنگ بالکل واضح معلوم ہوتا ہے۔ میرے مثالوں
 کی وضاحت میں بہت کم تھک رہا ہے۔ میں کمرے کے چاروں ضلع دیکھ
 سکتا ہوں میں دو تین چار اور اس سے زیادہ کمروں کے بھی
 چاروں اضلاع کا اس وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں کہ اگر کوئی
 پوچھے فلاں کمرے کے فلاں مقام پر کیا چیز ہے یا کرسیوں وغیرہ کو شمار
 کرتے کے لئے کہے تو میں بلا کسی دقت کے شمار کر سکتا ہوں جس قدر
 مجھ کو حفظ یاد ہوتا جاتا ہے اسی قدر وضاحت کے ساتھ میں حفظ شدہ
 صفحات کی مثال دیکھتا ہوں۔ چنانچہ اس کے کہ میں زبانی دہرائوں
 مجھے سطور اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ میں نہایت ہی آہستہ لفظ بلفظ دیکھ کر
 سنا سکتا ہوں لیکن میرا ذہن مطبوعہ مثال میں اس قدر مصروف ہوتا ہے
 کہ مجھے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اس کا کیا مفہوم ہے۔
 جب میں نے اپنے آپ کو پہلے پہل ایسا کرتے دیکھا تو مجھے خیال ہوا کہ
 اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مجھے یہ سطور اچھی طرح سے یاد نہیں ہیں۔ لیکن
 اب مجھے یقین ہے کہ میں ضرور مثال دیکھتا ہوں۔ اور اس کا نہایت ہی
 قوی ثبوت یہ ہے کہ میں مندرجہ ذیل کے خیال کرنے کی کوشش
 کرتا ہوں۔

”میں صفحہ کی ذہنی مثال کی طرف دیکھ کر ان الفاظ کو بتا سکتا
 ہوں جن سے سطور شروع ہوتی ہیں اور ان الفاظ میں سے کسی ایک
 سے میں پوری سطر پڑھ سکتا ہوں۔ اگر الفاظ ایک سطر میں سیدھے
 ہوتے ہیں مجھے ایسا کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اگر ان میں وقفے
 ہوتے ہیں تو دقت ہوتی ہے مثلاً“

Etant fait.....
Tons.....
A des.....
Que fuit.....
Ceres.....
Avec.....
Unfleur.....
Comme.....

(La Fontaine 8 IV)

ہاتھ تشل والا کتا ہے

”اور لوگوں کے تمثالات کے تذکرہ سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ذہنی تمثالات قائم کرنے کی قابلیت بہت کم ہے جس عمل سے کہ میں کسی خاص واقعہ کو یاد رکھتا ہوں وہ ہمیشہ تمثالات کے سلسلے کا عمل نہیں ہے بلکہ ایک عظیم الشان تصویر ہے جس کے غنی ترین اقسامات کا گہرے گہرے اور اک ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے کسی واقعہ کی ہمیشہ تمثال پیدا نہیں کر سکتا اگرچہ چند سال ہوئے کہ میں ایسا کر سکتا تھا لیکن رفتہ رفتہ وہ قابلیت زائل ہو گئی ہے۔ اپنے واضح ترین خوابوں میں جن کی باتیں بالکل حقیقی واقعات کی طرح سے معلوم ہوتی ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میری آنکھوں کے آگے اندمیر اس ہے جس سے تمثالات دھندلی ہو رہی ہیں ناشتہ کی میز کے متعلق یہ ہے کہ مجھے اس میں کوئی شے واضح و متعین معلوم نہیں ہوتی ہر شے مبہم اور دھندلی معلوم ہوتی ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں میں غالباً کرسیوں کو نہیں گن سکتا مجھے یہ معلوم ہے کہ دس کرسیاں ہیں مجھے کوئی شے تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آ رہی ہے۔ اصل شے ایک عام اقسام ہے اور خصوصیت کے ساتھ میں یہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ رنگ بھی جہاں تک مجھے یاد ہے تقریباً وہی ہے صرف کسی قدر ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ جو میں کسی شے کے رنگ کا تصور کر سکتا ہوں۔ وہ میز کے کپڑے کا رنگ ہے۔ اور

اگر یہ یاد ہوتا کہ دیوار کے کاغذ کا کیا رنگ تھا تو میں اس کا بھی اسی قدر وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں

جس شخص کا بصری مثل قوی ہوتا ہے اس کے یہ سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے کہ لوگ اس کے بغیر سوچ کیسے کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ بصری مثالوں سے اس قدر عاری ہوتے ہیں کہ ان کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ بصری مثالوں سے رکھتے ہی نہیں بچائے اس کے کہ ناشتہ کی میز کی مثال ان کے ذہن میں آئے وہ یہ کہیں گے ہمیں ناشتہ کی میز یاد ہے یا یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ اس پر کیا کیا چیزیں تھیں۔ وہ ذہنی مواد جس کا کہ یہ علم بنا ہوتا ہے غالباً محض لفظی مثالوں ہوتی ہیں۔ لیکن اگر کافی گوشت پیرائوں کے لفظوں کی بناء پر ہم انسان اپنے باورچی سے مخاطب ہو کر ناشتہ کا حساب ادا کر سکے اور آئندہ روز کے لئے ناشتہ کا انتظام کر سکے اور اسی طرح کر سکے جس طرح وہ بصری اور ذہنی یا دواشتوں سے کرنا تو پھر علی اعتبارات سے یہ سوچنے کا ایسا ہی عمدہ مواد ہیں جیسی کہ بصری مثالوں بن سکتی ہیں۔ بلکہ اکثر اغراض کے لئے یہ مثالی اصطلاحات سے زیادہ بہتر ہوں گی فکر میں علاقہ و نتیجہ دو اہم چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ذہنی مواد جو سب سے آسان ہو زیادہ موزوں ہو گا۔ اب الفاظ خواہ تو وہ زبان سے ادا ہوئے ہوں یا ادا نہ ہوئے ہوں سب سے آسان مواد ہوتے ہیں۔ ان میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ ان کا احیاء بہت سرعت کے ساتھ ہو سکتا ہے بلکہ ان کا احیاء حقیقی صورت کی طرح سے ہو سکتا ہے اور اتنی سہولت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ تجربہ کے کسی جزو کا اس قدر سرعت کے ساتھ احیاء نہیں ہو سکتا اگر ان میں کوئی ایسا فائدہ نہ ہوتا تو یہ کسی طرح ممکن نہ ہوتا کہ انسان جوں سن رسیدہ ہوتا جاتا ہے اس کی قوت فکر بڑھتی جاتی ہے اور بصری مثال قائم کرنے کی قوت کم ہوتی ہے جیسا کہ مشرکین نے رائل سوسائٹی کے اراکین کے اندر پایا تھا۔

آوازوں کے مثال | ان کے باب میں بھی افراد میں اختلاف ہے جو سمعی

تشاللات میں مصروف فکر ہوتے ہیں ان کو مسٹر گیلین سماعتی کہتے ہیں۔ یونیٹ کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ بصراتی تشل والے لوگوں سے کم ہوتے ہیں۔ اس قسم کی ذہانت کے اشخاص اپنے افکار کا آواز دے کر دیر سے تشل کرتے ہیں۔ سبق یاد کرنے کے لئے یہ لوگ صفحہ کے منظر کو اپنے ذہن پر نقش نہیں کرتے بلکہ الفاظ کی آوازوں کو ذہن میں رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسے حضرات کا ان ہی سے استدلال کرتے ہیں اور کان ہی سے یاد کرتے ہیں۔ زبانی جمع کرتے وقت یہ اعداد کے نام کو زبانی دہراتے ہیں اور پھر جمع کرتے ہیں اور ہندسوں کا ان کے ذہن میں خیال نہیں آتا۔ تشل بھی سماعتی تشل اختیار کر لیتا ہے۔ لی گو دی اسکریپ سے کہتا ہے کہ جب میں کسی منظر کا حال لکھتا ہوں تو میں تو آوازیں سنتا ہوں لیکن تم اس کو دیکھتے ہو میں تو جو فقرہ لکھتا ہوں اس میں اس شخص کی آواز محسوس کرتا ہوں جس کی زبان سے ادا ہوتا ہے۔ مگر تمہارے ایکٹر تمہاری آنکھوں کے سامنے پھرتے اور حرکت کرتے ہیں۔ میں سامع ہوں اور تم ناظر ہو۔ اسکراپ نے کہا کہ بالکل صحیح ہے۔ مگر تمہیں یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کچھ لکھتا ہوں تو اس وقت کہاں ہوتا ہوں۔ میں تماشا گاہ کے وسط میں ہوتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ خالص سماعتی جب کہ محض اپنی ایک قوت کو ترقی دینا چاہتا ہے تو خالص بصراتی کی طرح حافظہ کے حیرت انگیز کارنامے دکھا سکتا ہے مثلاً موزورٹ نے دو مرتبہ سنکر مس دی آف پیٹائن جیل کو ڈیادیا تھا۔ بی تھوان اگرچہ بہر اتھا لیکن اپنی طویل راکنیاں تصنیف کر کے دل ہی دل میں ان کو دہراتا تھا۔ اس کے برعکس بصراتی کی طرح سے سماعتی قسم کے آدمی کو شدید خطرات کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کی سماعتی تشل باطل ہو جائے تو وہ بالکل لاچار ہو جاتا ہے اور اس کا حافظہ بالکل ہی جواب دیتا ہے۔

پروفیسر اسٹرکساکن وائنا غالباً عضلاتی تشل کہتے ہیں۔ عضلی حصوں کے تشال

یا کم از کم ان میں تشل کی یہ قسم غیر معمولی طور پر ترقی یافتہ ہے۔
 انھوں نے خود اپنی حالت کی نہایت ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی ہے۔
 اپنی اور دوسری اشیاء کی حرکات کی یادداشتوں کے ساتھ ان کو ہمیشہ
 مختصر قسم کے عضلی احساسات ہوتے ہیں۔ اور یہ احساسات جسم کے
 ان حصوں میں ہوتے ہیں جو قدرتی طور پر اس حرکت کے عمل میں لانے
 یا اس کے دیکھنے میں ہوتے مثلاً ایک سپاہی کو مارچ کرتا ہوا تصور کرتے
 وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود پیر و فیسر صاحب تشل
 کو مارچ کرنے میں اس طرح سے مدد دے رہے ہیں کہ اس کے عقب میں
 خود مارچ کرتے ہیں۔ اگر وہ اپنی ٹانگوں کے اس ہمدردانہ احساس کو
 دبا دیتے ہیں اور اپنی توجہ محض خیالی سپاہی کی طرف مبذول کرتے ہیں
 تو وہ بالکل رک جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ کسی شے کی بھی حرکت کا تصور کیوں
 نہ ہو۔ جس وقت احساس حرکت ان کی آنکھوں یا ہاتھ پاؤں سے معدوم
 ہوتا ہے۔ معادہ شے ساکن ہو جاتی ہے۔ بامعنی گفتگو کی حرکات بھی
 ان کی ذہنی زندگی میں بہت بڑا کام انجام دیتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ “
 جب میں اپنے اعتبار کی کام کے بعد اس کے بیان و شرح کی طرف متوجہ
 ہوتا ہوں تو میرا یہ اصول ہے کہ میں پہلے پہل صرف الفاظ کا اعادہ کرتا
 ہوں جن کام میں نے مشاہدہ کئے وقت اس کی مختلف جزئیات کے ساتھ
 ایتلاف کر لیا تھا۔ کیونکہ میرے تمام مشاہدات میں زبان اس قدر
 اہم کام انجام دیتی ہے کہ میں مظاہر کا مشاہدہ کرتے ہی ان کو الفاظ کے
 لباس میں منتقل کر دیتا ہوں۔

اکثر اشخاص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ تم الفاظ کا تشل کس
 واسطے سے کرتے ہو تو وہ یہی جواب دیں گے کہ واسطہ سماعت سے
 جب تک کہ ان کی توجہ خاص طور پر اس طرف منتقل نہیں کی جاتی اس
 وقت تک ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا سمعی
 تشلات زیادہ ہوتی ہیں یا حرکتی جن کا تعلق اعضاءِ ظہور سے ہوتا ہے

اس وقت کے محسوس کرانے کا ایک عمدہ طریقہ اسٹرک مصائب تجویز کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ "اپنے منہ کو تھوڑا سا کھولو اور کسی سختی یا سنی لفظ کا تصور کرو مثلاً مات دانت کیا اس حالت میں تمھاری تمثال واضح ہے، اکثر لوگوں کے ذہن میں مثال بتلاؤ موٹی سی ہو گئی جیسی کہ لفظ کی آواز اس وقت ہوتی جب کہ اس کو ہونٹوں کو علیحدہ کر کے ادا کیا جاتا۔ اکثر لوگ منہ کھول کر الفاظ کا تصور کر ہی نہیں سکتے۔ بعض چند بار کوشش کر کے اس میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے ثابت ہوتا ہے کہ ہاں لفظی تمثال ہونٹوں زبان حلق اور بلعوم کے عملی احساسات کے کس قدر تابع ہوتا ہے۔ پروفیسر بن کہتے ہیں کہ دراصل دہی ہوئی حرکات تکلم جاری یادداشت عقل اطہار اور کلام کے تصور کا مواد ہوتی ہیں جن اشخاص کا بصری تمثال کمزور ہوتا ہے ان کی مثال تامل و یقین لفظی خیال کا کل مواد معلوم ہوتی ہے پروفیسر اسٹرک کہتے ہیں کہ میں اپنی حالت کے متعلق کہتا ہوں کہ جن الفاظ میں کہ میں مصروف فکر ہوتا ہوں ان میں کوئی سماعتی تمثال داخل نہیں ہوتی یہ بعض اشخاص میں بہت قوی ہوتی ہیں۔ سب سے واضح تمثالات لمس

ایکسی مقامی گزند سے بال بال بچ جاتے ہیں یا کسی دوسرے کے ضرب وغیرہ لگتی ہوئی دیکھتے ہیں ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ اس جگہ پر جو ضرب سے بچ گئی ہے یا جس میں کہ کسی دوسرے شخص کے چوٹ لگ گئی ہے۔ خیالی حس کے اثر دردناک معلوم ہونے لگے۔ اس حس کو محض خیالی ہی نہیں کہہ سکتے کیونکہ روئیں کھڑا ہونا رنگ کا فح ہونا یا چہرہ پر سرخی دوڑنا اور اس قسم کی علامات جو واقعی طور پر انقباض عضلات کی دلیل ہوتے ہیں اس وقت بہت ممکن ہے کہ رونما ہوں۔

ہر جی ایچ میر کہتے ہیں کہ ہر ایک تعلیم یافتہ شخص نے بیان کیا کہ

لے اصل میں گھبرائی مثال دیکھی ہے میں نے اس کو اردو کی مثال سے پایا ہے۔ مترجم

ایک دن میں اپنے مکان میں داخل ہو رہا تھا کہ اچانک میرے خرد سال بچے کی انگلی دروازہ میں آگئی۔ خوف کے عالم میں میرے بھی اپنی اسی انگلی میں درد محسوس ہونے لگا جس میں بچہ کے چوٹ لگی تھی اور یہ درد تین دن تک رہا۔

اندھے بہرے گونگے (مثلاً لوراجمین) کا تمثیل ظاہر ہے کہ لمسی اور حرکی مواد تک محدود ہو گا۔ تمام نابینا لمسی اور عضلی تمثیل رکھتے ہیں۔ جب اس نوجوان کو جس کے موتیا بند کا ڈاکٹر فریئرنز نے علاج کیا تھا مختلف ہندسی اشکال دکھائی گئیں تو وہ کہتا ہے کہ میں ان سے اس وقت تک مر رہا تھا اور دائرہ کا تصور نہیں قائم کر سکا جب تک جو کچھ میں دیکھ رہا تھا اس کا میں اپنی انگلی کے نقاط کے ذریعہ سے اس طرح سے ادراک نہیں کیا کہ گویا میں ان کو واقف تھا ہوں۔

امراض اختلافات گزشتہ چند سال میں افیو یا افیوٹور گویائی کا جو مطالعہ میں مختلف اشخاص میں ناقابل بیان اختلاف ہوتا ہے بعض لوگوں میں خیال کا مادہ عادتہ بصری ہوتا ہے بعض لوگوں میں سمعی اور بعض میں لفظی یا حرکی اور غالباً عام طور سے اکثر اشخاص میں سب اقسام سادی طور پر ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہ مختلفات ٹمر کاٹ کے نام سے مشہور ہیں۔ ایک ہی چوٹ سے ایسے اشخاص برجن میں اس قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں مختلف عملی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کا جو حصہ دماغی چوٹ سے بیکار ہوتا ہے وہ بہت ہی کارآمد تھا۔ دوسرے کے یہاں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مفید واقعہ ٹمر کاٹ نے سائنس میں شائع کیا تھا۔ مرلیض ایک تاجر تھا۔ یہ بہت ہی قابل لیکن خصوصیت کے ساتھ بصارت واقع ہوا تھا۔ کسی دماغی حادثہ کی وجہ سے اس کی تمام بصری مثالیں ناپاک ہو گئیں اور ان کے ساتھ ہی اس کی علمی قابلیت کا بھی بیشتر حصہ رخت ہو گیا۔ لیکن اس کے علاوہ جو اس میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں

ہوا تھا۔ اس نے بہت ہی جلد یہ دریافت کر لیا کہ میں اپنے حافظہ کو ایک نئے طور پر بھی استعمال کر کے کام چلا سکتا ہوں اور دونوں حالتوں کے فرق کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ ہر بار جب وہ مقام میں داخل ہوتا ہے جہاں اسکو تجارتی کاروبار کی وجہ سے اکٹھا آنا پڑتا ہے تو اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں ایک نئے شہر میں داخل ہو رہا ہوں۔ وہ آثار مکانات اور گلیوں کو اسی استعجاب سے دیکھتا ہے کہ گویا پہلے پہل دیکھ رہا ہے جب اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ شہر کی سب سے بڑی تفریح گاہ کا حال بیان کرے تو وہ جواب دیتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ یہ فلاں جگہ ہے لیکن اس کا تصور کرنا میرے امکان سے باہر ہے اور میں نہیں اس کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتا۔

جس طرح وہ ان کو یاد نہیں رکھ سکتا اسی طرح وہ اپنے بیوی بچوں کی تسکین بھی یاد نہیں رکھ سکتا۔ حتیٰ کہ ایک مدت تک ساتھ رہنے کے بعد بھی وہ اس کو اجنبی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنے چہرہ کو بھول جاتا ہے اور ایک دن خود اپنے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر اس کو اجنبی سمجھ کر مخاطب شروع کر دیتا تھا۔ اس کو یہ بھی شکایت ہے کہ مجھے رنگوں کا احساس نہیں رہا۔ میری بیوی کے سیاہ بال ہیں اس قدر تو میں جانتا ہوں لیکن میں ان کے رنگ کا اسی طرح سے تصور نہیں کر سکتا جطرح کہ اس کے چہرہ اور اس کے غلغلہ و حال کا تصور نہیں کر سکتا یہی بصری فزیشن ان شیاؤں پر بھی طاری ہے جو بالکل بچپن کے زمانہ سے

تعلق رکھتی ہیں۔ لہذا وہ ان کے مکان وغیرہ سب کچھ بھول چکا ہے اس میں اس بصری مثال کے نقایان کے علاوہ اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ اب جب کہ بھی وہ اپنی خط و کتابت میں کسی شے کو تلاش کرتا ہے تو اس کو خطوط کو ایک اجنبی شخص کی طرح دیکھتا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ جس چیز کی اس کو ضرورت ہوتی ہے وہ مل جاتی ہے اب اس کو ایلیڈ کے حرف چند ابتدائی اشعار زربانی یاد ہیں اور باقی جو مردہ جمل اور ہورا اس کے کلام میں سے کچھ بھی یاد نہیں جمع کر کے دفعتاً اس کو

زبان سے پہلے ادا کر لیتا ہے کیونکہ اس کو اس امر کا
 ابھی طرح سے احساس ہے کہ مجھے اپنے حافظہ کو سمعی تمثالات
 سے مدد پہنچانی چاہئے اور سمعی تمثالات سے وہ کام بھی لیتا ہے
 لیکن کوشش سے جن الفاظ یا فقرات کو وہ زبانی ادا کرتا ہے
 وہ اس کو کانوں میں گونجتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے لئے بالکل
 ایک نئی حس ہے۔ اگر وہ کسی شے کو زبانی یاد کرنا چاہتا ہے مثلاً حقیر
 کو تو ان کا چند بار بار آواز بلند پڑھنا ضروری ہے تاکہ کان ابھی طرح
 سے متاثر ہو جائے بعد میں جب وہ اس کا اعادہ کرتا ہے تو اندرونی سماعت
 کی حس ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد الفاظ ادا ہوتے ہیں یہ
 احساس اس کو پہلے کبھی نہ ہوا کرتا تھا۔
 اس قسم کے آدمی کی اگر سمعی تمثالات اچانک باطل ہو جائیں تو
 اس کو اتنی دقت سرگز محسوس نہ ہو۔
 عصبی عمل مثلاً میں اکثر طبی صنفین یہ کہتے ہیں کہ وہ دماغی فعلیت جس پر
 دماغی فعلیت اور مقام میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے سے کہ دونوں
 عملوں کے ایک ہی عصبی قطعات ہوتے ہیں واقعات کی زیادہ آسانی
 کے ساتھ توجیہ ہوتی ہے۔ چارے ذہنی تمثالات امتلاف کی بناء پر
 پیدا ہوتے ہیں کسی سابقہ تصور یا حس سے اس کی طرف ذہن
 منتقل ہوتا ہے۔ امتلاف بالیقین ان توجہات کی بناء پر پیدا ہوتا ہے۔
 جو ایک فشرمی مرکز سے دوسرے فشرمی مرکز تک جاتے ہیں۔ اب ہم کو
 صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ اندرون فشر کے توجہات
 خدایا میں اتنا قوی دھماکہ پیدا نہیں کر سکتے جیسا کہ آلات حس کے توجہات
 پیدا کرتے ہیں اس سے حس و تمثال کے ذہنی فرق کی توجیہ ہو جائے گی
 اور مختلف مرکزدوں کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ کیونکہ
 دھماکہ کی شدت کے ساتھ معروض فکر کی محسوس موجودگی یا وضاحت کی

حس وابستہ ہوتی ہے اور دھماکہ کی کمزوری کے ساتھ خفت اور خارجی
 بے حقیقی کا تعلق ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حس اور متشکل قشر کے ایک حصے کی فعلیت کا
 نتیجہ ہوتے ہیں تو ہم کو اس امر کی نہایت ہی عمدہ وجہ مل سکتی ہے کہ ان
 کو ان مرکزوں کے عمل کے مطابق ہونا چاہئے اور یہ کہ وہ عمل جس سے
 کہ یہ احساس ہوتا ہے کہ شے درحقیقت موجود ہے محض ان توجہات سے
 پیدا ہو سکتا ہے جو حوالی سے آتے ہیں اور قشر کے گرد و پیش کے
 حصوں کے توجہات سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہ اس سے ہم کو
 اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ حسی عمل کو تصوری اعمال سے خواہ وہ
 کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں علیحدہ ہونا چاہئے۔ ڈاکٹر منسٹر برگ صحیح
 کہتے ہیں کہ اگر یہ خاص انتظام نہ ہوتا تو ہم حقیقت اور وابستہ
 میں امتیاز نہ کر سکتے۔ ہمارا کردار اپنے سے متعلق واقعات کے مطابق
 نہ ہوتا بلکہ غیر مطابق اور مجنونانہ ہوتا اور ہم اپنے آپ کو زندہ نہ رکھ
 سکتے۔

بعض اوقات (اگرچہ بہت نادر) محض اندرونی قشر کے توجہات
 سے شدید قسم کا دھماکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ حاسہ سماعت میں ایسی صورت
 میں حس اور متشکل کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے، جہاں
 حس اس قدر کمزور ہوتی ہے کہ اس کا ادراک ہی ہو سکتا ہے۔
 شب کے وقت جب کسی دور کے گھنٹے کی خفیف سی آواز آتی ہے
 تو ہمارا متشکل آواز اور متال دونوں کی محاکات کر دیتا ہے اور اکثر
 اوقات یہ بتانا مشکل معلوم ہوتا کہ آخری آواز کس وقت آئی اسی
 طرح اگر دور سے بچے کے رونے کی آواز آتی ہو تو ہم کو
 ایسا ہی شک سارہتا ہے کہ آیا یہ اب تک آرہی ہے یا ہم
 آواز کا محض متشکل کر رہے ہیں۔ بعض سارنگی والے اس
 سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ لفظ کے آخر تک

پہنچنے کے بعد وہ کمان کو اس طرح سے حرکت دیتے رہتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے ابھی بجا رہے ہیں لیکن تاروں کو چھوتے نہیں۔ سننے والا اپنے عقل میں ایسی آواز سمجھتا ہے جو اصل سے کچھ خفیف ہوتی ہے اور ہام خواہ سماعت کے ہوں یا بصارت کے وہ اس کی دوسری مثال ہیں جن کا آئندہ باب میں ذکر آئے گا۔ میں ایک واقعہ اور بھی بیان کئے دیتا ہوں جس کی ہنوز توجیہ نہیں ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ چند مشاہدین (ہر جی ایچ میر ایچ سی ایچ فیبری پر وفیسر اسکاٹ اور ڈسٹرکٹ سی اسمتھ) جو میرے ایک شاگرد ہیں انے ان اشیاء کی جن کا کہ وہ اپنے چشم ذہن سے متکمل کر رہے تھے منفی مثالوں مابعد کو محسوس کیا ہے اس سے لیا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود شبکیہ اس فعل سے متغای طور پر در ماندہ ہو جاتی ہے۔

باب ۲۰

ادراک

ادراک اور حس

صفحہ ۱۵ پر بیان کر چکے ہیں کہ خالص حس ایک ایسا اتمل ہے جو سن شعور میں بھی معرض حقیقت میں نہیں آتا جو شے چارے آلات حس کو متاثر کرتی وہ صرف انہیں کو متاثر نہیں کرتی بلکہ اس کے علاوہ اور بھی کچھ کرتی ہے۔ یہ دماغی نصف کروں میں ایسے اعمال پیدا کر دیتی ہے جو ایک حد تک اس عضو کے اندر تجربات ناقصی کے نظم و ترتیب پر مبنی ہوتے ہیں ان تجربات کے نتائج کی شعور میں تصورات سے تعبیر کی جاتی ہے اور جس انہیں تصورات کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ ان تصورات میں سب سے پہلا تصور اس سے کام لیا جاتا ہے جس میں صفت حس موجود ہوتی ہے۔ جو چیزیں حاسہ کے سامنے موجود ہوتی ہیں ان کے شعور کو آج کل ادراک کہتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں کا شعور کم و بیش کامل ہو سکتا ہے ممکن ہے یہ محض شے کے نام اور اس کے ضروری اوصاف ہی تک محدود ہو۔ یا ممکن ہے کہ یہ اس شے کی اسبقہ بعیدی نسبتوں کا ہو۔ نسبتہ خالی اور پر شعور کے مابین کوئی قطعی امتیاز قائم کرنا مشکل ہے کیونکہ جس وقت ہم پہلی اور ابتدائی حس سے گزر جاتے ہیں تو ہمارا

کل شعور انتہائی ہوتا ہے اور ذہن کے مختلف انتقالات بتدریج ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کیونکہ یہ سب تیلاف کی نفسیاتی مشینری کے نتائج ہوتے ہیں۔ انتہائی اعمال نسبتاً قریبی شعور میں کم اور نسبتاً بعدی شعور میں زیادہ عمل کرتے ہیں اس لئے حسی اور محاکاتی و باغی اعمال بلکہ ہمارے اور اسکات کے مشمولات پیدا کرتے ہیں۔ ہر مقول جزئی و مادی سے ایسے حسی اوصاف کا مجموعہ ہوتی ہے جن سے ہم مختلف اوقات میں واقف ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض اوصاف کو اس لحاظ سے کہ وہ نسبتاً زیادہ مستقل و دیرپا یا عملی طور پر اہم ہوتے ہیں ہم اشیاء کے اجزائے اصلیہ قرار دیتے ہیں۔ شکل قامت حجم وغیرہ اس قسم کے اوصاف ہیں اور اوصاف چونکہ نسبتاً غیر پائیدار ہوتے ہیں اس لئے ہم ان کو عارضی یا غیر اصلی کہتے ہیں اول الذکر اوصاف کو ہم اس کی حقیقت اور ثانی الذکر کو اس کا ظاہر کہتے ہیں۔ مثلاً میں ایک آواز کہتا ہوں اور اس کو سنکر کہتا ہوں کہ گھوڑا گھڑی جا رہی ہے۔ لیکن گھوڑا گھڑی کی آواز تو گھوڑا گھڑی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے سب سے غیر اہم اظہارات میں سے ہے۔ اہل گھوڑا گھڑی ایک محسوس ہونے والی یا کم از کم محسوس ہونے والی اور نظر آنے والی شے ہے جس کو آواز میرے تخیل میں پیدا کر دیتی ہے۔ اسی طرح ہے جب ایک بادامی رنگ کی بصری تصویر میرے سامنے آجاتی ہے جس کے خطوط متوازی نہیں ہیں جس کے زاوے مختلف قسم کے ہیں اور میں اس کو اپنے کتب خانہ کی بڑی متغلیل میز کہتا ہوں۔ یہ تصویر میز نہیں ہے۔ یہ ایسی شے نہیں ہے جیسی کہ میز سامنے سے دیکھنے پر آنکھوں کو نظر آتی ہے یہ میز کی تین پہلوؤں کی بکری ہوگی تناطری تصویر ہے جس کا مجھے کم و بیش پورا بغیر بگڑا ہوا دارک ہوتا ہے۔ میز کی پشت اس کے پچھلے کونوں اس کی لمبائی چوڑائی اس کا وزن یہ ایسی خصوصیات ہیں جن کا مجھے اس کے دیکھتے وقت ایسا ہی شعور ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام کا اس کے نام کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا محض دستور پر مبنی ہے ورنہ اس کی پشت جسامت وزن مربع پن وغیرہ کو اس سے

کوئی تعلق نہیں۔ ریڈ صاحب نے سچ کہا ہے کہ فطرت اپنے معاملات میں کفایت شعار واقع ہوتی ہے اور وہ ہم کو ایسا علم دینے کے لئے جو تجربہ اور عادت سے آسانی کے ساتھ چاہل ہو سکتا ہو کسی خاص جبلت کو مقرر نہیں کرتی۔ محاکماتی اوصاف فی الفور محسوس ہونے والے اوصاف ایک نئے اور اس کا نام یہ وہ چیزیں ہیں جن سے واقعی میری اور اکی میری بنی ہے مجھے باہر اور سامعہ کی ایک طویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی ان حقایق کا ادراک کر سکتے ہیں جو سیدہ لوگوں کو ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ادراک اکتسابی ہوتا ہے۔ دوسری کی ادراک کی حالت تاہم یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں انفرادی حصول اور تصوروں کا استخراج لازم آتا ہے جس سے ایک مرکزِ جہالت کا ادراک ہوتا ہے وہ ایک حد تک المثل حالت فکر کا معروض نہیں ہوتی۔ ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ کچھ حسی اور کچھ تصور می

توجہات پر مبنی ہوتی ہے مگر اس میں نفسیاتی اعتبار سے کسی طرح سے بعینہ وہ حس اور تصور تو نہیں ہوتے جو یہ توجہات اس جہالت میں انفرادی طور پر پیدا کرتے جب اور توجہات ان کے ساتھ عمل کرنے کے لئے نہ ہونے بسا اوقات ہم شعور کی اول الذکر اور ثانی الذکر حالتوں کے مابین براہ راست فرق محسوس کر سکتے ہیں۔ صفت حسی ہمارے دیکھتے دیکھتے متغیر ہو جاتی ہے مذکورہ فرسبسی فقرہ کو

Pas de lieu Rhone que nous لو اس کو انسان بار بار پڑھے جائے مگر اس کی آوازیں اس انگریزی فقرہ

Paddle your own canoe کی آوازوں کے مطابق ملو

نہ ہوں گی۔ جوں ہی انگریزی ایٹلا فٹ پیدا ہوتے ہیں تو خود آواز بدلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے لفظی آوازوں کا اپنے معنی کے ساتھ عموماً جو وقت وہ سموع ہوتی ہیں اسی وقت ادراک ہو جاتا ہے بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایٹلا فٹ انکسائٹ جینڈھوں کے لئے دب جاتے ہیں (کیونکہ ذہن دوسرے خیالات میں مشغول ہوتا ہے) اور الفاظ کان پر محض سمعی

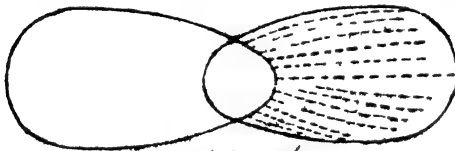
حوصل کی گونج کی طرح سے باقی رہتے ہیں عموماً مقوڑی دیر بعد ان کا مفہوم
 سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن اس وقت ممکن ہے کہ انسان کو لفظ کے احساس کے
 تعجب ہو۔ خود اپنی زبان ہم کو بہت ہی عجیب و غریب معلوم ہو اگر ہم
 اس کو غیر زبانوں کی طرح نیل مگر بھیں نہیں۔ آواز کا اتار چڑھاؤ اور
 حروف کی عجیب و غریب آوازیں ہمارے کانوں کو ایسی معلوم ہوں گی
 اب ہم کو کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ فراہمی کہتے ہیں کہ
 انگریزی کسم کو کتوں کی کانیں کانیں معلوم ہوتی ہے
 ہے اور یہ اثر کبھی کسی انگریز کے کان پر نہیں ہوتا۔ ہم انگریزوں میں
 سے اکثر روسی زبان کی آواز کے متعلق بھی کہیں گے۔ ہم سب کو احساس
 ہے کہ جرمن زبان میں آواز کے اتار چڑھاؤ بہت سخت اور حلقی اور شفقی
 آوازیں بہت زیادہ ہوتی ہیں لیکن اس کا کسی جرمن کو احساس نہیں ہوتا
 غالباً یہی وجہ ہو گی کہ اگر ہم کسی چھپے ہوئے لفظ کو لیکر اس کا دیر
 تک اعادہ کرتے رہیں تو آخر میں یہ لفظ بالکل غیر فطری شکل اختیار کر لیتا
 ہے متعلم اسی صفحہ کے کسی لفظ کو لیکے امتحان کر لے! اسے بہت ہی جلد
 اس امر پر حیرت ہونے لگے گی کہ یہی لفظ ہے جس کو میں اس مثنیٰ میں عمر بھر
 سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ اس کی طرف کاغذ سے مصنوعی آنکھ کی طرح سے
 جیسے بصارت نہیں ہوتی مھورتا ہے اس میں شک نہیں کہ اس کا
 جسم موجود ہوتا ہے لیکن اس کی روح پرواز کر جاتی ہے۔ جب اس
 نئے طریقہ سے اس پر توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنی جسمی عریانی کی حالت میں
 متقل ہو جاتا ہے ہم نے اس سے پہلے اس کی طرف بھی اس طرح سے توجہ نہیں
 کی تھی بلکہ جوں ہی یہ ہمارے سامنے آتا تھا ہم عادی اس کو اس کے معنی
 کا لباس پہنا دیتے تھے اور نہایت ہی سرعت کے ساتھ اس سے اور غفلت
 کی طرف گزر جاتے تھے مختصر یہ کہ ہم اس کو متلفات کے ایک جم غفیر
 کے ساتھ سمجھتے تھے اور اس طرح اسے ادراک کرتے وقت یہ ہم کو اس
 عریانی و تنہائی سے بالکل مختلف معلوم ہوتا تھا۔

ایک اور شہر تغیر اس وقت محسوس ہوتا ہے جب ہم کسی منظر کو
الٹا کر کے دیکھتے ہیں۔ اس ترکیب سے ادراک ایک حد تک بالکل گمراہ ہو جاتا
ہے۔ فاصلہ کے مدارج اور دیگر مکانی علاقوں کا کوئی یقینی وسیع ادراک
نہیں ہوتا۔ محاسناتی اور ایتلافی اعمال پسپت ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان کی کمی
کے ساتھ رنگوں کی شوخی اور گونا گونی بڑھ جاتی ہے اور روشنی اور سایہ
کا تقابل بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی تصویر
کو الٹ کر دیکھتے ہیں۔ اس حالت میں منہی کے اعتبار سے ہم کو بہت نقصان
ہوتا ہے لیکن رنگ اور روشنی اور سایہ کی تقسیم زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے
اور اگر کسی خالص حسی موزون توازن میں کمی ہوتی ہے تو ہم کو اس کا پتہ
چل جاتا ہے۔ اگر ہم فرش پر لیٹ کر اور اس شخص کے منہ کی طرف دیکھیں
جو پشت پر کمر اہم سے اٹھیں گرتا ہو تو بھی ایسا ہی تجربہ ہو گا۔ اس صورت
میں اس کا سچا ہونٹ ہماری شبکیہ پر اس کے اوپر کے ہونٹ کی جگہ لے لیگا
اور اس میں عجیب و غریب قسم کی حرکت نظر آئے گی۔ اور یہ ہم کو عجیب
و غریب اس لئے معلوم ہو گی کیونکہ اس وقت ایتلافی
اعمال میں غیر معمولی نقطہ نظر سے خلل واقع ہو جائے گا جس سے ہم کو
کسی معمولی معروض کا ادراک نہیں بلکہ ایک عریان حس ہو گی۔
پس ایک بار ہم کو پھر شکم کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی شے کے اوصاف
ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا
ہے تو ان اوصاف کی خالص حس ادراک کے اندر موجود نہیں ہوتی
اور نہ وہ اس کا جزو ہوتی ہے۔ خالص حس اور شے ہے اور ادراک
اور شے ہے۔ اور ان میں سے ایک بھی دوسرے کے ساتھ نہیں ہو
کیونکہ ان کے دماغی اسباب و شرائط ایک نہیں ہیں ممکن ہے کہ یہ ایک
دوسرے سے مشابہ ہوں لیکن کسی اعتبار سے بھی ان کو ذہن کی ایک
حالت نہیں کہا جاسکتا۔
ادراک کی بڑی دماغی شرائط ایلاف کے حلیم راستے
چیزوں کا ہوتا ہے۔

ہوتے ہیں جو ارتسام حسی سے منکس ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ارتسام کسی شے کے اوصاف کے ساتھ قوی اتیلاف رکھتا ہو تو جب ہم کو وہ ارتسام ہو گا تو اس شے کا ادراک بھی ضرور ہو گا۔ اس قسم کی اشیاء کی مثالیں صورت آشنا اشخاص مقامات وغیرہ ہو سکتی ہیں جن کو ہم ایک نظر دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں لیکن جس حالت میں کہ ارتسام ایک سے زیادہ اشیاء کے ساتھ اتیلاف رکھتا ہے جس کی وجہ سے بقیہ مختلف اوصاف کے مجموعوں میں سے کوئی سا مجموعہ بھی پہچان ہو سکتا ہے تو ادراک مشکوک ہوتا ہے اور اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق یہ کہا جاسکے گا کہ یہ ادراک غالباً خفاں شے کا ہے اسی شے کا جس سے کہ ہم کو زیادہ ترجیح ہوتی ہوگی۔

ان ہم حالات میں یہ امر خالی از دہی نہیں کہ ادراک بیکار و لا حاصل بہت ہی کم ہوتا ہے کسی نہ کسی قسم کا ادراک ہوا ہو جاتا ہے۔ مولفات کے دو غالب مجموعے ایک دوسرے کو باطل نہیں کر دیتے اور نہ مخلوط ہو کر ادراک کو دھندلا کرتے ہیں۔ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو ہم کو مکمل ایک شے کا ادراک ہوتا ہے اور پھر مکمل دوسری شے کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر تمام دماغی اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں جن سے ایک مشکل شعور ہوتا ہے اگر راستے قائم ہوتے ہیں تو باقاعدہ نظام کی شکل میں قائم ہوتے ہیں اور رمیز متعین معروضات کے خیال کا باعث ہوتے نہ کہ مختلف عناصر کی گڑبڑ اور پھرمی کا حتیٰ کہ جن حالتوں میں دماغ مختلف ایک حد تک بے قاعدہ بھی ہوتا ہے جیسا کہ افیز یا پائین میں ہو جاتا ہے ان حالتوں میں بھی یہ قانون شعور مشکوک کا صحیح رہتا ہے۔ ایک شخص بہ آواز بڑھ رہا ہے پڑتے پڑتے اس پر غودگی طاری ہو جاتی ہے اس حالت میں وہ غلط تو پڑھتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی زبان سے مہمل الفاظ نکلنے لگیں۔ اس سے ایسی غلطیاں ہوں گی کہ وہ اور تک زیب کی جگہ اور تک آباد اور مقابل کی جگہ موافق پڑھ جائیگا یا ممکن ہے کتاب کے جلوئی بجائے اس کی زبان سے محض خیالی جملے نکل جائیں لیکن

یہ جملے ممیز و متین الفاظ کے بنے ہوں گے اسی طرح سے ایندیا میں جب بیماری بہت زیادہ شدید نہیں ہوتی تو مریض صحیح نطوں کے بجائے غلط لفظ استعمال کرتا ہے۔ ایسا صفت شدید مالتوں میں ہوتا ہے کہ مریض کی زبان سے موزوں لفظ بھی نہ نکلیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایستلا فی سلسلے کس قدر نازک ہونے میں لیکن اس نزاکت کے ساتھ دماغی راستوں کا وہ تعلق کس قدر قوی ہوتا ہے جس کی بنائے قیام یہ ہوتی ہے کہ ان کی ایک تعداد کسی ایک ساتھ مہیج ہو جاتی ہے تو بعد ازاں سب ایک ساتھ مہیج ہونے پر مال ہوتے ہیں۔ مثلاً غناصر کا ایک چھوٹا مجموعہ ”ریہ“ دو نقطوں ا و ب میں مشترک ہے اب یہ کہ یہ اسے منسلک ہو گا یا ب سے اس کا فیصلہ اتفاق وقت کے ہاتھ میں ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۶۳)۔ اگر ایسا ہوتا ہے کہ ”ریہ“ اسے ب کی طرف جانے والا کوئی ایک نقطہ ا کی طرف جانے والے نقطے سے ذرا پہلے ہے تو یہ ذرا سا تفوق ب کے موافق توازن کے منقلب کرنے کے لئے کافی ہو جائے گا۔ تہوج پہلے تو اس نقطہ میں سے گزرے گا



شکل ۶۳

اور اس سے ب کے تمام راستوں میں سے۔ ب کی طرف جتنی ترقی ہوتی جائے گی اس سے ا کی امید اور بھی منقطع ہوتی جائے گی۔ اس صورت میں ا و ب کے ساتھ جو خیالات متنازع ہوں گے ان کے مہدضات ہوں گے تو علمدہ ملکہ لیکن ان کے مابین مشابہت ہوگی۔ اگر ”ریہ“ چھوٹا ہوگا تو مشابہت بہت ہی محدود ہوگی اس طرح خفیف ترین

حسین ممیز و متعین اشیاء کے ادراک کا باعث ہو سکتی ہیں اگر جس ان کے حواس کے مشابہ ہوں جو ان اشیاء سے بالعموم پیدا ہوا کرتے ہیں۔ دھوکے کے۔

اب نظر انحصار شکل نمبر ۶۳ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں اول ب دماغی اعمال کے لئے نہیں بلکہ معدوضوں کے لئے ہیں۔ نیز یہ بھی فرض کئے لیتے ہیں کہ اول ب ایسے معدوض ہیں جن سے وہ حس پیدا ہو سکتی ہے جس کو میں نے ”یہ“ کہا تھا۔ لیکن اس وقت ب نہیں بلکہ ا اس حس کا باعث ہو رہا ہے۔ اب اگر اس موقع پر ”یہ“ سے ب کی طرف نہیں بلکہ ا کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک صحیح ہوگا لیکن اگر اس کے برعکس ”یہ“ سے ب کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک غلط ہوگا جس کو اصطلاحاً دھوکہ کہتے ہیں۔ مگر ادراک خواہ تو صحیح ہو یا غلط لیکن

عمل بہر حال اسی طرح کا ہوتا ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ہر دھوکے میں جو شے غلط ہوتی ہے وہ استنباط ہوتا ہے نہ کہ تجربہ بالذات ”یہ“ اگر بذات خود محسوس ہوتا تو اس میں کوئی غلطی نہ ہوتی۔ یہ گمراہ کن صرف اس وقت ہوتا جب کسی غلط سمت کی طرف ذہن کو منتقل دیتا ہے اگر یہ بصری حس ہے تو ممکن ہے اس سے کسی حسوں کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور جو بعد کے کسی تجربات سے غلط ثابت ہو۔ نام نہاد مغالطہ جو اس حس کو قدیم ارتبابیہ اس قدر شدید کے ساتھ بیان کرتے ہیں دراصل صحیح معنی میں جو اس کا مغالطہ نہیں بلکہ مغالطہ عقل ہے جو معطیات حس کی غلط ترجمانی کرتی ہے۔

اب تک تو دھوکوں کے حلق مقدمات تھے اب ان کا ذرا غور کے ساتھ امتحان کر لینا چاہیے۔ ان کے دو بڑے سبب ہوتے ہیں۔

غلط معدوض ادراک یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ
(۱) اگر اس وقت پر یہ تحقیق علت نہیں ہے بایں ہمہ ”یہ“ کی عادت
کثیر الوقوع اور غالب علت ہوتی ہے۔ یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ
(۲) کہ ذہن غرضی طور پر اس شے کے خیال سے پر ہوتا ہے اور

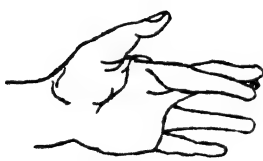
اس وجہ سے ”یہ“ اس موقع پر اس کی طرف خاص طور سے ذہن کو منتقل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔

میں مختصراً ان دونوں کی مثالیں بیان کروں گا۔ پہلا عنوان زیادہ اہم ہے کیونکہ اس میں ایک تعداد مستقل دھوکوں کی ہے جو سب کھاتے ہیں اور جن سے صرف بہت تجربہ اور مشق کے بعد بچ سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے دھوکے ایک قدیم ترین مثال ارسطو کے وقت سے چلی آتی ہے دو انگلیوں کو ازا کر دو اور ان کے درمیان مٹھا یا ٹھکڑا یا اور

کوئی چھوٹی چیز رکھو۔ یہ دو گنی معلوم ہوگی۔ یہ پروفیسر کرم رابرٹسن نے اس دھوکے کی نہایت وضاحت کے ساتھ تحلیل کی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ اگر شے کو پہلے شہادت کی انگلی اور پھر دوسری انگلی سے مس کیا جائے تو ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں مس مکان کے دو مختلف نقطوں پر ہو رہے ہیں۔ شہادت کی انگلی کا مس آؤپر معلوم ہوگا حالانکہ وہ نیچے



شکل ۶۴

ہوتی ہے یہ درمیانی انگلی کا مس نیچے کو معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ حقیقت اونچی ہوتی ہے۔ ہم کو مس دو معلوم ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو مکان کے دو علیحدہ علیحدہ نقطوں سے منسوب کرتے ہیں دونوں انگلیوں کا لمبی رخ معمولاً مکان میں ایک جگہ نہیں ہوتا اور عموماً یہ کسی ایک چیز کو نہیں چھوتے اس وقت جو شے ان کو مس کر رہی ہے اسی وجہ سے دو جگہ معلوم ہو رہی ہے۔ دوسری ایک چیز کے بجائے دو معلوم ہوتی ہے۔ دھوکوں کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جن میں کم کم بصورتی حوصل کی ایک معمولی اصول کے مطابق ترجمانی کی جاتی ہے اگرچہ یہ اس موقع پر غیر معمولی سے پیدا ہوتی ہیں۔ مجسم نما اس کی ایک مثال ہے۔ آنکھیں ایک تصویر کو ٹکڑے ٹکڑے دیکھتی ہیں۔ دونوں تصویریں چھوڑی

مختلف ہوتی ہیں۔ جو دماغی آنکھ سے تپا آتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ بائیں آنکھ کی تصویر سے ذرا دماغ سے لی گئی ہے۔ مجسم اشیاء کی تصویریں جب دونوں آنکھوں پر اس طرح سے پڑتی ہیں تو انہیں اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے معمولی انداز میں حس پر رو عمل کرتے ہیں اور ہم کو ایک مجسم شے کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر تصویروں کو بدل دیا جائے تو ہم کو وہ شے بے جسم نظر آتی ہے کہ چونکہ بے جسم تصویریں اسی طرح سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہٹ سٹون کے آلہ غلطی سے ہم جب مجسم اشیاء کی طرف دیکھتے ہیں تو ہر آنکھ کو دو سری آنکھ کی مثال نظر آتی ہے۔ اس صورت میں بھی ہم کو مجسم شے غیر مجسم معلوم ہوتی ہے۔ اس کا ادراک ایسا ہوتا ہے کہ غالباً یہ غیر مجسم ہوئی لیکن اسکے خلاف ادراک نہیں ہوتا جس ادراک عمل اپنے قانون کے مطابق ہے اور قانون یہ ہے کہ اگر ممکن ہوتا ہے تو حس پر ایک متعین و مشکل طریق پر رو عمل ہوتا ہے اور جس قدر صورت حال اجازت دیتی ہے اتنے ہی ظن غالب کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً غلطی سے انسانی چہرہ بھی غیر مجسم نظر نہیں آتا کیونکہ چہرہ اور غیر مجسم پن کا جمع ہونا ہماری تمام عادتوں کو توڑ دیتا ہے۔ اسی وجہ سے چہرہ کا پتھر پر کندہ کرنا یا دفنی کے اندر کی طرف کے زمین رخ کا محذب کے بجائے مقرر نظر آنا سہل ہوتا ہے۔ جب کبھی ہمارے ڈھیلے بغیر ہمارے ارادہ کے حرکت کرتے ہیں تو اشیاء کی حرکات کے متعلق عجیب و غریب دھوکے ہوتے ہیں۔ صفحہ ۷۲ پر بیان کر چکے ہیں کہ اصل احساس حرکت اس طرح سے پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی خبیث شکلیہ پر سے گزر جاتی ہے لیکن اس وقت اس حس کو نہ تو متعین طور پر شے سے منسوب کیا جاتا ہے اور نہ آنکھوں سے۔ اس قسم کی ہمیز نسبت بعد میں ہوتی ہے اور بعض سادہ قوانین کے تابع ہوتی ہے مختصر یہ کہ جب ہم کو شبکی حرکت کا احساس ہوتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں تو ساکن ہیں اور اشیاء حرکت کر رہی ہیں۔ ایسا ہی دھوکہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم

اپنی ایڑی کے بل گھوم کر ٹھہر جاتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اشیاء اس سمت حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں جس سمت میں کہ ایک لمحہ پہلے ہمارا جسم حرکت کر رہا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہماری آنکھیں غیر ارادی حرکت سے متاثر ہوتی ہیں اور اس کا آسانی کے ساتھ اس شخص میں مشاہدہ ہو سکتا جس کو چکر کھانے کے بعد گھمیر آگئی ہو۔ چونکہ یہ حرکات غیر شعوری ہوتے ہیں اس لئے شبکی حرکت کے جو احساسات انکی بنا پر پیدا ہوتے ہیں وہ لازمی طور سے معروضات نظر سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہ کل منظر چند سیکنڈ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم ارادۂ کسی ایک نقطہ کی طرف نظر جا دیں تو یہ ایسی وقت ختم ہو جائے۔

ایک دھوکہ مخالف قسم کی حرکت کا ہوتا ہے جس سے روئے شخص جھکوپیل کے اسٹیشنوں پر جانے کا اتفاق ہوتا رہا ہے واقف ہوگا۔ مادہ یہ ہے کہ جب ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو ہمارا دل سخت نظر ہمارے شبکیہ پر پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ جب ہماری حرکت کسی گھڑکی دار گاڑی موٹر کار یا کشتی کی وجہ سے ہوتی ہے تو تمام ساکن چیزیں جو گھڑکی میں سے نظر آتی ہیں ہم کو مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس لئے جب ہمیں یہ حس ہوتی ہے کہ ایک گھڑکی ہے جس میں سے تمام چیزیں ایک سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو ہم معمولی طریق پر روئے کرتے ہیں اور ہم کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ ساخت نظر تو ساکن ہے اور اس پر سے گھڑکی سمیت حرکت کر رہی ہیں۔ چنانچہ جب اسٹیشن پر ہماری گاڑی کے برابر دوسری گاڑی اگر گھڑکی کو ڈھانپ لیتی ہے اور ٹھوڑی دیر ٹھہرنے کے بعد چلنا شروع کر دیتی ہے تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی حرکت کر رہی ہے اور دوسری گاڑی ساکن ہے۔ لیکن اگر گھڑکیوں یا دوسری چیزوں کی گاڑیوں کے درمیان سے ہم کو اسٹیشن کا کوئی حصہ نظر آجائے تو اپنی حرکت کا وہم فوراً نائل ہو جاتا ہے اور ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسری

ٹرین حرکت کر رہی ہے یہ بھی حس سے معمولی اور اغلب نتیجہ اخذ کرنے کی مثال ہے۔

ایک اور دھوکہ کی جو حرکت کی بناء پر ہوتا ہے مسلم ہوٹل نے توہم کی ہے جب ہم ایک تیز رفتار ٹرین کی کھڑکیوں میں اسے باہر کی طرف دیکھتے ہیں تو اکثر چیزیں مکانات درخت وغیرہ معمول سے زیادہ چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو ابتداء ضرورت سے زیادہ قریب سمجھ لیتے ہیں۔ اور قریب سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ سرعت کے ساتھ پیچھے کی طرف حرکت کرتے ہیں پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو تمام چیزیں پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ لیکن جتنی قریب کی چیزیں ہوتی ہیں وہ زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہیں۔ پس پیچھے کی طرف سرعت کے ساتھ متحرک ہونا قربت کے ساتھ اس قدر قوی تعلق رکھتا ہے کہ جب ہم اس کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو قربت کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اگر شبکی تمثال کی قامت متعین ہو تو جو قدر شے قریب ہوگی اتنا ہی ہم اس کی اصلی حالت کو چھوٹا خیال کریں گے۔ اسی وجہ سے ٹرین میں جس قدر تیز ہم جاتے ہیں مکانات اور درخت اسی قدر قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جس قدر وہ قریب معلوم ہوتے ہیں اتنے اس مقام کی شبکی تمثال کے ساتھ ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

آنکھوں کے انعطاف ان کے تطابق شبکی تمثال کے قامت وغیرہ کے احساسات سے ممکن ہے اشیاء کے قامت اور ان کے فاصلہ کے متعلق دھوکے ہو جائیں۔ اس قسم کے دھوکے بھی پہلی ہی قسم میں داخل ہیں۔ دوسری قسم کے اس قسم کے دھوکوں میں ہمارے غلط چیز سمجھنے کی وجہ دھوکے۔ ہوتی ہے کہ اس وقت ہمارا ذہن اس کے خیال سے پر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی حس ذرا سا بھی اس سے تعلق رکھتی

ہے تو اس کی مثال بلکہ قلیلہ کی سی ہو جاتی ہے جو باروت سے بھری ہوئی مرنگ میں لگا دیا جاتا ہے اور اس سے ہم کو یہ خیال ہو جاتا ہے کہ

درحقیقت وہی شے ہمارے سامنے ہے۔ ذیل میں ایک عام مثال نقل کی جاتی ہے۔

”اگر کوئی شکارچی جنگلی مرغوں کی تلاش میں کسی آٹنی جگہ چھپا بیٹھا ہو اور اس کو ایک پرندہ جنگلی مرغ کے قدم و قامت اور اس کے سبز رنگ کا نظر آ جائے تو وہ فوراً اٹھ کھڑا ہوگا اور آٹنی ہی آٹنی اس کی طرف دوڑے گا اس کو اس سے زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملتا کہ یہ اس رنگ اس قدم و قامت کا پرندہ ہے اور جنگلی مرغ کے باقی اوصاف وہ اس کے لئے اخذ کر لیتا ہے۔ لیکن مار لینے کے بعد جب دیکھتا ہے کہ میں نے جنگلی مرغ نہیں بلکہ طوطی کو مارا ہے تو اس کی کوفت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ خود میرے ساتھ ہی ہوا ہے۔ بصری ادراک کے ساتھ ذہنی نتیجہ اس قدر مکمل تھا کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا کہ میں نے جنگلی مرغ کے بجائے طوطی کا شکار کیا ہے“

شکار کی طرح سے ذہن بھوت پریت کے اندیشہ میں بھی اگر کوئی شخص کسی تاریک مقام پر بیٹھا ہو اور کسی شے کا انتظار کر رہا یا کسی شے کی آمد سے خوف کھاتا ہو تو اچانک اس کو کوئی حس بھی ہو تو وہ اس سے اس شے کی موجودگی کے معنی اخذ کرے گا۔ لڑکا آنکھ مچھوٹا کھیلنے وقت مجھ اپنے معامین سے بچتے وقت ضعیف الاعتقاد شخص شب کے وقت جنگل سے یا قبرستان کے پاس سے گزرتے وقت عاشق اپنی معشوقہ کے انتظار میں ان سب کو ایسے بصری و سمعی دھوکے ہو سکتے جن سے ان کے دل بولیں اچھلنے لگتے ہیں اور آخر میں ثابت ہوتا ہے کہ محض دھوکہ ہی دھوکہ تھا۔ عاشق سڑک پر سے گزرتے ہوئے بیسیوں مرتبہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ میری محبوبہ کی ٹہلی تپ رہی ہے۔

محققین کا دھوکہ مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ برٹش مین ہونٹ آمبرن کار کا انتظار کر رہا تھا جس سے مجھے کمرج جانا تھا کہ اچانک میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے

مونٹ آبرن کا نہ پڑھا۔ لیکن بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ اس پر نامتھ اینیو لکھا ہوا تھا۔ یہ اور اک اس قدر وضاحت کے ساتھ ہوا تھا کہ مجھے یہ یقین نہ آتا تھا کہ مجھے میری آنکھوں نے دھوکہ دیا ہے۔ ہر قسم کی پڑھائی کم بیش اسی طرح سے ہوتی ہے۔

مناقہ اول یا اخبار کے پڑھنے والے کو اگر انھیں لفظ کو ادراک کے لئے ہر ہر لفظ کے ہر ہر حرف کو پوری طرح پر دیکھنا پڑتا تو وہ کبھی اس قدر تیزی کے ساتھ نہ پڑھ سکتے۔ آدھے سے زیادہ لفظ ان کو اپنے ذہن سے ملتے ہیں اور یہ مشکل آدھے لفظ وہ مطبوعہ کا خد سے پڑھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور اگر ہم کو ہر حرف علیحدہ علیحدہ پڑھنا پڑتا تو مشہور الفاظ کے طبع کی غلطیاں کبھی نظر انداز نہ ہوتیں۔ بچے جنکے تصور ابھی اتنے تیار نہیں ہوتے کہ وہ ایک نظر میں الفاظ کا ادراک کر سکیں وہ اگر لفظ غلط چھپے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کو پڑھتے ہی غلطی میں جیسا جھپا ہوتا ہے ویسا ہی پڑھتے ہیں۔ غیر زبان کی کوئی تحریر اگرچہ وہ اپنی ہی زبان کے حروف میں کیوں نہ چھپی ہو لیکن ہم اس کو بہت آہستہ پڑھتے ہیں کیونکہ ہم سمجھ نہیں سکتے یا ایک نظر میں الفاظ کا ادراک نہیں کر سکتے لیکن اس میں ہم کو چھاپہ کی غلطی زیادہ آسانی کیسا معلوم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاطینی یونانی اور ان سے بھی زیادہ عبرانی کتابیں جرمنی کتابوں کی نسبت زیادہ صحیح طبع ہوتی ہیں۔ میرے دو دوستوں میں سے ایک عبرانی سے بہت زیادہ واقف تھا اور دوسرا کرم تھا۔ لیکن آخر الذکر ایک مدرسہ میں عبرانی پڑھاتا تھا۔ اور جب وہ لوگوں کی کاپیاں درست کرنے کے لئے اپنے دوست سے مدد لیتا تھا تو ثابت یہ ہوتا تھا کہ اس کی نسبت خود زیادہ اچھی طرح سے اصلاح کر سکتا تھا کیونکہ اس کا نقطوں کا ادراک بہت سریع تھا۔

انھیں وجود کی بنا پر مشہور ہے کہ شخصی شناخت کے متعلق شہادت غلط ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص نے ایک جرم کو نہایت

سرعت کے ساتھ ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور اسکی ذہنی مثال اس کے دماغ میں ہے اس کے بعد کبھی ایک قیدی اس کے سامنے لایا جاتا ہے جس کو وہ فوراً اس مثال کی روشنی میں شناخت کرتا اور کہتا ہے کہ ”ہاں یہی وہ شخص ہے“ حالانکہ وہ کبھی اس مقام پر نہ گیا ہو۔ یہی ان نام نہاد مناظر کے متعلق ہے جو پرفریب واسطوں سے ہونے ہیں۔ ایک اندھیرے کمرے میں ایک شخص ایک شکل کو کسی باریک لباس میں لباس دیکھتا ہے جو آہستہ سے اس سے کہتی ہے کہ میں تیری بہن ہاں یا بھئی یا اولاد کی روح ہوں اور اسکی گردن پر جھلکتی ہے۔ تاریکی گذشتہ شخص کی موجودہ انتظاری کیفیت ان سب نے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اسکے ذہن کو ان مثالوں سے اس قدر بھردیا ہو کہ وہ جو کچھ اس سے کہا گیا ہے وہی دیکھ بھی۔ اس قسم کے پرفریب روحانی مظاہر اگر ان کی تشفی بخش طریق پر تحقیق ہو سکتی تو یہ تعلیمات اور ان کے لئے نہایت قیمتی دستاویز کا کام دے سکتے۔

ہیناٹاک بیخودی کے عالم میں جس شے کو کہا جاتا ہے اس کا باقاعدہ ادراک ہوتا ہے۔ بعض معمولوں کے ساتھ تو جاگنے کے بعد بھی کم و بیش یہی ہوتا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات موافق ہوں تو بعض اشخاص تو ایسا اشارہ کہے بیخودی کے بغیر بھی اسی قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔ اشارہ قبول کرنے کی قوت کی حواس میں ہوتی ہے اگرچہ بعض جملہ یہ کہتے کہ مثل موجودہ حسی ارسالات کو غلط نہیں کر سکتا ہر شخص اپنے شامہ سے اس کی مثال دیکھے گا۔ موری کی مرمت کی ضرورت ہے مزدور کو درست کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ درست تو کرتا نہیں بلکہ یوں ہی جھوٹ موٹ کہتا ہے کہ درست کر دی اور اس کو مزدوری دیدی جاتی ہے اب مزدوری دیدینے کے بعد وہ تو اسی طرح سے آئے جارہی ہے عقل ناک کو اس کے ادراک کرنے سے باز رکھتی ہے کیونکہ یہ کہتی ہے ابھی تو یہ درست ہوئی ہے اور ممکن ہے کہی روز گزر جائیں۔ اور واقعی بود کا ادراک نہ ہو کر ہ کی ہوا خواہست کے متعلق

کچھ عرصہ تک تو ہم اپنے آپ اس طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح اپنے خیال کے مطابق ہو محسوس کرنا چاہئے۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ کھڑکی بند ہے تو ہم کمرہ میں کھڑن سی محسوس کرتے ہیں اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کھلی ہوئی ہے تو وہ تکلیف جاتی رہتی ہے۔

ایسا ہی لہس میں ہوتا ہے۔ اندھیرے میں کوئی بالدار یا ترشے ہاتھ سے مس کرتی ہے اس سے انسان چونک پڑتا ہے یا ڈرتا ہے مگر جب وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معمولی شے ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اس شے کی کیفیت حسیات و احادیث میں بدل گئی ہے حتیٰ کہ اگر دسترخوان پر آلو کے ریزہ کو بھی ہم روٹی کا ریزہ سمجھ کر منہ میں لکھ لیں تو یہ جیند لمحہ کے لئے ہمارے خیال کو تھپ اور جو کچھ یہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے سماعت میں بھی اس قسم کی غلطیاں بکثرت ہوتی ہیں۔ ہر شخص کو ایسا کوئی نہ کوئی تجربہ یاد ہو گا جس میں جو بھی کہ عقل نے اس کو کسی دوسرے مبداء سے منسوب کیا آوازیں فوراً ہی بدل گئیں۔ چند روز کا ذکر ہے کہ ایک دوست میرے کمرہ میں بیٹھے تھے کہ گھنٹہ جس کی آواز غایبی سرلی ہے بجنا شروع ہوا۔ وہ صاحب گھنٹے لگے دیکھو تو باغ میں ومتی ارکن بج رہا ہے اگر یہ جب ان کو معلوم ہوا کہ دراصل کیا شے بج رہی ہے تو وہ بہت حیران ہوئے خود مجھے اس قسم کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب دھوکہ ہوا تھا۔ ایک رات پڑھتے پڑھتے کچھ دیر ہو گئی تھی کہ اچانک مکان کے بالائی حصہ سے نہایت ہی سخت شور کی آواز سنائی دی۔ یہ سمجھ گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر ہونے لگا۔ میں ہال میں گیا کہ دیکھو سنو تو یہی ہے کیا لیکن یہاں کچھ بھی سنائی نہ دیا لیکن جو بھی اپنی نشست پر آکر بیٹھا تو یہ پھر سنائی دیا۔ اور اس طرح سے سنائی دیا جیسے کسی مولناک طوفان کی آمد کا شور ہوتا ہے۔ اب یہ ہر طرف سے آ رہا تھا۔ میں بالکل چونک پڑا اور پھر ہال میں گیا لیکن یہ پھر ختم ہو چکا تھا۔ کمرہ میں دوبارہ واپس آنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ ایک آگے کی خرابی تھی جو فرسٹ پریپرٹور ہوا تھا

اس تجربہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ جونہی مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کس چیز کا شور ہے تو میں اس کو ایک بالکل مختلف آواز خیال کرنے پر مجبور ہو گیا اور پھر اس کو اس طرح سے نہ سن سکا جس طرح سے کہ میں نے ایک لمحہ پہلے سنا تھا۔

نظر میں دونوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ کسی حاسہ سے ایک ہی شے، کئی اس قدر مختلف ارتسامات نہیں ہو سکتے جس قدر کہ نظر سے ہوتے ہیں۔ کسی اور حاسہ کے فوری تجربات کو ہم محض علامات خیال نہیں کر سکتے کسی اور حاسہ میں ہم ایک شے کے حافظہ سے کام لیکر اس کا فوری ادراک نہیں کرتے۔ جس شے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ کسی غیر موجود حس کے معروض کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ایک بصری شکل ہوتی ہے جسکو ہم اپنے ذہن میں حقیقت کا میعار سمجھنے لگتے ہیں۔ اور جی بصری معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے ان کے اسی متواتر زیادہ حقیقی و میعاری اشکال میں منتقل ہونے ہی کی بنا پر اکثر معضف اس غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ہمارے بصری حس دراصل کسی خاص شکل کے نہیں ہوتے۔

نظر کے اتفاقی دھوکوں کی بہت سی دھجپ مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن یہاں ایک کافی ہوگی۔ اور یہ خود میل واقعہ ہے۔ میں جہاز میں اپنی جگہ پر لیٹا ہوا ملاحوں کی آوازیں سن رہا تھا جو عرشہ جہاز کی صفائی میں مصروف تھے۔ میں نے دفعۃً گھڑکی کی طرف جو نظر پھیری تو دیکھا کیا ہوں کہ جہاز کا چیمف انجینئر میرے کمرے میں داخل ہوا اور گھڑکی میں سے لوگوں کا کام دیکھنے لگا۔ اس کے یکایک اس طرح اپنے کمرے میں چلے آنے اور پھر اس کی مصروفیت اور سکوت سے تعجب ہو کر میں اس کو دیکھتا رہا کہ کب تک وہ اس طرح سے گھڑا رہے گا۔ لیکن جب وہ سو گئی تو میں اس کی طرف مخاطب ہوا لیکن کوئی جواب نہ پایا کہ میں بیٹھ گیا اور اب دیکھتا کیا ہوں کہ جس چیز کو میں نے سمجھنا خیال کر لیا تھا وہ خود میل کوٹ اور ٹوٹی تھی جو گھڑکی کے قریب ایک کسٹیل پر منسلک ہوئی تھی۔ دھوکہ پورا پورا ہوا تھا۔

انجینیئر ایک خاص شکل و صورت کا آدمی تھا۔ میں بلاشبہ اسی کو سمجھتا تھا لیکن دھوکہ
کے رعب ہو جانے کے بعد مجھے ارادہ بھی ٹوپی اور کوٹ کو اس کے شاہ
خیال کرنا دستور معلوم ہوتا تھا۔

ادراک۔ ہر پارٹ کے بعد سے جرمنی کے فلاسفہ نفسیات میں
ایک عمل پر ضرور بحث کرتے ہیں جس کو ادراک کہا جاتا ہے
کہتے ہیں اندر داخل ہونے والے تصورات اور حواس کا تصورات کے
ان اشاروں کو جو ذہن میں پہلے سے ہوتے ہیں ادراک ہوتا ہے ظاہر ہے
کہ جس عمل کو ہم اب تک ادراک کہتے آئے ہیں وہ اس حساب سے ادراک
عمل ہے۔ اسی طرح سے ہر قسم کی شناخت نام مقرر کرنا تقسیم و امصطفاف
کرنا ادراکی اعمال ہیں۔ اور نہایت سادہ اشاروں کے علاوہ جتنے خیالات
ہم کو اپنے معروضات ادراک کے متعلق ہوتے ہیں وہ ادراکی اعمال ہی
ہوتے ہیں۔ خود میں نے لفظ ادراک استعمال نہیں کیا ہے کیونکہ فلسفہ اور نفسی
رد عمل کی تاریخ میں ”ترجانی و عقل و انہضام“ ”تہذیب“ یا محض خیال
وسیع معنی میں ادراک کے مرادف ہیں۔ علاوہ بریں نام نہاد ادراکی اعمال کی
تحلیل کا ابتدائی ادراکی درجہ سے زیادہ مدعی ہونا محض میسود ہے کیونکہ ان
کے تغیرات و مدارج لا تعداد ہوتے ہیں۔ ادراک ان اثرات کے مجموعہ
کا نام ہے جن کا ہم نے اختلاف کے طور پر مطالعہ کیا ہے اور ظاہر ہے
کہ کوئی خاص تجربہ جن اشیاء کی طرف کسی شخص کے ذہن کو منتقل کرتا ہے اس کا
انحصار اس کے تمام و کمال نفسی حالات پر ہوتا ہے یعنی اس کی طبیعت اور
اس کے مجموعہ تصورات یا بہ الفاظ دیگر اس کی سیرت اس کی عادات
اس کے حافظہ اس کی تعلیم اس کے سابقہ تجربات اور موجودہ حالت پر مبنی
ہوتا ہے۔ ان چیزوں کو ادراک کرنے والا مجموعہ کہہ کر ہم کو اس کے متعلق کوئی
خاص بصیرت نہیں ہوتی کہ ذہن یا دماغ میں اس وقت فی الواقع کیا ہوتا ہے۔
گو اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات سہولت کے خیال سے ایسا کہہ سکتے
ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے نزدیک تو ڈاکٹر لیوس کی اصطلاح

انہدام سب سے زیادہ مفید ہے۔
 جن میں فلاسفہ ادراک کن مجموعہ کو جزو فعل مانتے ہیں اور ادراک شدہ
 حس کو جزو انفعالی کہتے ہیں۔ کیونکہ حس بالعموم ان تصورات سے متاثر ہوتی
 ہے جو ذہن میں ہوتے ہیں۔ دونوں کے تعامل سے وقوع پیدا ہوتا ہے۔
 لیکن بعض اوقات بقول اسٹینٹیل ادراک کن مجموعہ خود حس سے متاثر ہو جاتا
 ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں ”اگرچہ موجودہ لمحہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے
 لیکن ادراکی اعمال اس وقت بھی خاصی طرح سے ہو سکتے ہیں جن میں
 نیا مشاہدہ ادراک کن مجموعہ کی حالت کو بہتر اور تغیر کرتا ہے۔ ایک بچہ
 جس نے صرت چوکھوٹی میز پر دیکھی ہیں جب گول میز کو دیکھتا ہے تو اس کو
 بھی میز ہی سمجھتا ہے۔ اس کو اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے ادراک
 کن مجموعہ کا مفہوم بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے میزوں کے سابقہ علم
 کے ساتھ یہ جزو اور شریک ہو جاتا ہے کہ ان کا چوکور ہونا ضروری نہیں
 بلکہ یہ گول بھی ہو سکتی ہیں۔ تاریخ علوم میں یہ اکثر ہوتا ہے کسی تحقیق کا جنہی
 ادراک ہوا یعنی اس کو ہم نے اپنے نظام علم میں منسلک کیا کہ فوراً اس
 سے ہمارا نظام علم متغیر ہو گیا۔ لیکن اصول یہی ہے کہ اگرچہ دونوں میں
 سے کوئی سا جزو فعلی و انفعالی ہو سکتا لیکن عموماً موجودہ جزو دونوں میں
 زیادہ قوی ہوتا ہے۔

تقدامت پرستی اسٹینٹیل کے اس بیان سے نفسیاتی تعلقات اور منطقی کلیات
 اور طباعی۔ کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ منطق میں کئی غیر تغیر ہوتا ہے لیکن
 معمولاً اشیاء کے جو تعلقات ہوتے ہیں ان میں استعمال

سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ علوم کی غرض و غایت یہ ہے کہ ایسے تعلقات قائم کریں
 جو اتنے صحیح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت پیش
 نہ آئے۔ ہر ذہن میں اپنے تصورات کے غیر تغیر رکھنے اور انکی تجرید
 کرنے کے بھان میں ہمیشہ جنگ ہوتی رہتی ہے ہمارا علم ان
 تقدامت پسندی اور انقلابی اجزاء میں ہمیشہ صلح کراتا رہتا ہے۔ ہر نیا تجربہ

کسی نہ کسی قدیم عثمان کے ماتحت آنا چاہئے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسا عثمان مل جائے جس میں اس کے داخل کو بیٹے سے کم سے کم تغیر ہو بعض پالی نسیا کے باشندوں نے جب گھوڑوں کو پہلے بار دیکھا ان کو سو رہا۔ کیونکہ ان کے لئے قریب ترین عنوان گھوڑوں کے داخل کرنے کے لئے ہی تھا۔ میرے دو سالہ بچہ کو جب پہلے پہل سلتہ دیا گیا تو وہ دو ہفتہ تک اس سے ٹھیکتا رہا اور اس کو گیند کہتا تھا۔ پہلے پہل جب اسی نے سالمانڈے دیکھے تو ان کو آلو کہا۔ کیونکہ ناشتہ پر وہ انڈوں کو تو دو ٹکڑوں میں دیکھنے کا عادی تھا اور آلوں کو سالم چھلا ہوا دیکھا کرتا تھا۔ مروان کا رکش کو اس نے بائال بڑی پیغمی کہہ ڈالا ہم میں سے ہر شخص بہت ہی مشکل سے نئے تجربات کے لئے نئے حضانات قائم کر سکتا ہے۔ اکثر ہم میں سے روز بروز اپنے تعقلات کے ذخیرہ کے پائید ہوتے جاتے ہیں۔ جن تعقلات سے وہ واقف ہیں نئے تجربات کو کسی نہ کسی طرح انھیں کے ماتحت کر دیتے ہیں اور کسی نئے عنوان کے ماتحت ان کو نہیں کر سکتے مختصر یہ کہ قدامت پرستی وہ ناگزیر مہتاب ہے جس تک زندگی ہم کو گھنچتی ہے۔ جواشیا، ہارسی یا دات ادراک کے منافی ہوتی ہیں ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں اگر کسی موقع پر استدلال کے زور سے ہم ان کے وجود کو تسلیم کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو جو بیس گھنٹہ کے بعد میں ہارسی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ گویا ہم نے کچھ تسلیم ہی نہ کیا تھا اور ناقابل ادراک حقیقت کا ہر نشان ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں طباعی کے معنی غیر معمولی طور پر ادراک کی نیکی قابلیت سے شاید ہی کچھ زیادہ ہوں وہ دوسری طرف دیکھو تو کچھین سے لیکر زندگی کے ختم تک کوئی شے اس سے زیادہ آسان نظر نہیں آتی جتنا کہ نئے تصورات کا پہلے نے تصورات کے ماتحت جمع کرنا اور جو شے ہمارے واقف درہشتناں تعقلات کے سلسلہ کو توڑتی نظر آئے اس کے غیر معمولی پن پر خود کرنا اور یہ کہنا کہ یہ ہمارا پرانا ہی دوست ہے صرت بھیس بدل کر سامنے آیا ہے نئے تجربہ کا اس کامیابی کے ساتھ ادراک ہونا دراصل تمام عقلی لغات کی خصوصیت ہے

اس کی حرص کو طبعی استعجاب کہا جاتا ہے۔ ادراک کے ہونے سے پہلے نئے پرانے میں تعلق کا ہونا ایک تعجب معلوم ہوتا ہے جن اشیاء کو ہم سے اس قدر بعد ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے کلیات و تقطعات ہی نہیں رکھتے جن کے معیار پر رکھ کر ان کی قیمت پر کہہ سکیں ان کے متعلق ہم کو کوئی شوق و استعجاب نہیں ہوتا۔ ڈارون اپنے سفر نامہ میں بیان کرتا ہے کہ جزیرہ فجی کے رہنے والے چھوٹی کشتیوں پر توجیرت کرتے تھے لیکن بڑے جہازوں پر ان کو کوئی حیرت نہ ہوتی تھی۔ ہم کو اسی شے کے جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکو ہم کچھ پہلے سے جانتے ہیں۔ بہت ہی اعلیٰ قسم کے کپڑے یا بہت ہی عمدہ قسم کی اشیاء ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہوا پانی زمین کہ جن کی موجودگی کسی قسم کے تصورات ہم میں پیدا نہیں کرتی۔ یہ بات بالکل معمولی معلوم ہوتی ہے کہ کسی سنگ تراشی یا کندہ کاری کے نمونہ میں اس درجہ جن ہو لیکن اگر ہم کو نظم کی پیچی ہوئی کوئی تصویر دکھائی جاتی ہے تو دقت کاری ذاتی سردی کی بنا پر ہم کو مصوّر کے کمال پر حیرت ہوتی ہے۔ بوڑھی خاتون ایک میڈمی کی تصویروں کی تعریف کرتے دقت کہتی ہے کہ دو کیا یہ واقعاً سب ہاتھ سے بنائی گئی ہیں۔

ادراک کے ادراک کا عام قانون ثابت کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جاتا ہے اور قانون یہ ہے درجن چیزوں کا ہم کو ادراک ہوتا ہے ان کا ایک حصہ تو ان اشیاء سے ملتا ہے جو ہمارے آلات حس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن دوسرا حصہ (جو ممکن ہے کہ بڑا حصہ ہو) ہمیشہ ہمارے ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ بھی اس عام واقعہ کی ایک مثال ہے کہ ہمارے عصبی مرکز ارتسامات حس پر رد عمل کرتے کالات ہیں اور نصف کرے خاص طور پر ہم کو اس لئے دینے گئے ہیں کہ گذشتہ ذاتی تجربات کے آثار و باقیات کو رد عمل میں متحد کر سکیں اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا عام بیان مبہم ہے۔ اگر ہم اسکو طبعیک منہی پہنانے چاہتے ہیں تو جو بات ہماری عقل کے سب سے زیادہ قریب ہے

نود یہ ہے کہ دماغ ان راستوں کے ذریعہ رد عمل کرتا ہے جس پر گزشتہ تجربات چل چکے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم کو ایسی شے کا ادراک ہوتا ہے جسکا ہمیں ظن غالب ہوتا ہے۔ یعنی یہ شے ایسی ہوتی ہے جس سے پہلے اکثر رد عمل ہو چکا ہے۔ نصف کروں کا رد عمل یہ ہے کہ جو توج عالم خارجی سے دماغ میں داخل ہوتا ہے اسکے ذریعہ راستوں کے چند سلسلوں کو روشن و منور کریں۔ اس کے مطابق ذہنی طور پر خیال ہوتا ہے کہ غالباً یہ فلاں شے ہے اس سے زیادہ تحلیل ہم نہیں کر سکتے۔

اودام - مسملی ادراک اور دھوکہ میں کوئی اجنبی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں عمل بعینہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن آخر میں جو دھوکہ

ہم نے بیان کئے تھے ان کو اودام کہا جاتا ہے۔ مسملی طور پر دھوکہ اور دہم میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ دھوکہ میں تو واقعاً ایک خارجی مہیج مصروف عمل ہوتا ہے۔ لیکن دہم میں کوئی خارجی مہیج ہوتا ہی نہیں۔ لیکن ابھی ہم بیان کریں گے کہ خارجی مہیج کو غیر موجود فرض کرنا غلطی ہے اور یہ کہ اودام اکثر ادراک عمل کی انتہائی حالتیں ہوتی ہیں جن میں ثانوی دماغی رد عمل مہیج سے بالکل کوئی تناسب نہیں رکھتا۔ اودام اکثر اچانک ہوتے ہیں اور ان میں کچھ ایسی خصوصیت ہوتی ہے کہ گویا یہ موضوع کی توجہ پر مسلط کر دیئے گئے ہیں۔ لیکن ان میں ظاہری خارجیت کے بھی مختلف درجے ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق ایک غلطی سے بچنا چاہئے۔ اکثر اوقات ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تشاللات ہوتے ہیں جو غلطی سے خارج میں فرض کر لئے جاتے ہیں لیکن جس حالت میں دہم کامل ہوتا ہے تو یہ ذہنی تشال کی حالت سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ دہم ہر اگر ذہنی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو یہ حس ہوتا ہے اور ایسی اچھی اور سچی حس ہوتا ہے جیسی کہ کسی حقیقی شے کے عمل سے ہو سکتی ہے۔ صرف ہوتا یہ ہے کہ وہ شے نہیں ہوتی۔

دہم کی خفیف اقسام کو اودام کاذب کہا جاتا ہے۔ اودام کاذب اور اودام میں ابھی چند سال سے حمایت ہی میں طور پر اختیار کیا جانے لگا ہے۔ حافظہ اور تحلیل کے معمولی تشاللات اور اودام کاذب میں فرق یہ ہے کہ

ادہام کا ذب اول الذکر سے بہت زیادہ واضح شرح ثابت دم اچانک
 اور از خود ہوتے ہیں اس حد تک ان کے خود سے پیدا کرنے کا احساس
 بالکل مفقود ہوتا ہے ڈاکٹر کیٹن سکی کے زیر علاج ایک شخص جسے انیمیا جھگ
 کہانے کے بعد بہت سے ادہام اور ادہام کا ذب ہوا کرتے تھے اور
 چونکہ اس کے تشل کی قوت بہت قوی تھی اور ایک تعلیم یافتہ طبیب تھا
 اس لئے اس میں تینوں قسم کے مظاہر کا آسانی کے ساتھ مقابلہ ہوسکتا تھا۔
 ادہام کا ذب اگرچہ باہر کی طرف ممتد معلوم ہوتے ہیں وبالعموم میزبھارت
 کی حد سے زیادہ نہیں یعنی ایک یا دو فٹ، لیکن ان میں وہ خارجی
 حقیقت نہیں ہوتی جو ادہام میں ہوتی ہے۔ لیکن تشل کی تصویروں
 کے برخلاف ان کو جب مرضی پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اکثر آوازیں جو
 لوگ سنتے ہیں وہ دھڑکوں کا باعث ہوں یا نہ ہوں، ادہام کا ذب
 ہوتی ہیں۔ ان کو اندرونی آوازیں کہا جاتا ہے اگرچہ یہ موضوع کی خود سے
 گفتگو کرنے سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ میں چند امتحان سے واقف ہوں
 جو اس قسم کی داخلی آوازوں سے غیر متوقعہ باتیں سنتے ہیں اور جب بھی خاموش
 ہو کر ان کی طرف متوجہ ہوں تو سن سکتے ہیں۔ مرقی دیوانچی میں اس قسم کی
 آوازیں عام طور پر سنائی دیتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ آخر کار دین یا کامل
 مخرج ادہام میں منتقل ہو جائیں۔ آخر الذکر انفرادی شکل میں اکثر ہوتے ہیں۔
 اور بعض اشخاص میں بہت زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں۔ ادہام کے متعلق
 اڈمنڈ گرنے نے اعداد و شمار جمع کئے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس
 میں ایک شخص ایسا ضرور ہوتا ہے جسکو اپنی زندگی میں بھی نہ کبھی کامل
 وہم ہوا ہو۔ ذیل میں ایک سہ تندرست آدمی کا واقعہ بیان کیا جاتا ہے
 اس سے معلوم ہوگا کہ ادہام کیا ہوتے ہیں۔
 وہ میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک دن میں ایک بزرگ سے
 محلیف وہ گفتگو میں مصروف تھی۔ میں اس تندہ پریشان تھی کہ میں نے
 نا دانستی کے عالم میں فرش پر سے ایک ہاتھی دانت کی سلائی اٹھائی اور

باتیں کرتے کرتے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کڑا لے۔ دوران گفتگو میں
 جا ہتی تھی کہ میں اپنے بھائی کی رائے معلوم کروں جن سے مجھے غیر معمولی
 محنت تھی اب جو مڑتی ہوں تو وہ کمرے کے وسط میں مینر پیٹھے ہوئے
 نظر آتے ہیں ان کے بازو غیر معمولی انداز سے مڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ
 دیکھ کر میری پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے چہرے پر میرے
 خلاف طنز و تمسخر کے آثار پائے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ
 ان کو مجھ سے ہمدردی نہیں ہے۔ اور وہ میرے طوفان نہیں اس
 حیرت و استعجاب نے میرے غصہ کو ٹھنڈا کر دیا اور وہ گفتگو ختم ہو گئی۔
 ”چند منٹ کے بعد میں بھائی کی طرف مڑی تاکہ ان سے کچھ گفتگو
 کروں لیکن وہ جا چکے تھے۔ میں نے پوچھا کہ وہ کمرے سے کب گئے تو
 معلوم ہوا کہ وہ اس کمرے میں تھے ہی کب مجھے اس کا یقین نہ آیا یہ خیال
 ہوا کہ وہ ایک آدمہ منٹ کے لئے کمرے میں آئے ہوں گے اور پھر چلے
 گئے ہوں گے اور کسی نے دیکھا نہ ہوگا۔ کوئی ڈیڑھ گھنٹہ کے بعد وہ آئے
 اور مجھے بدقت تمام اس امر کا یقین دلایا کہ شام وہ کمرے کہیں قرب وجوار
 میں بھی نہ تھے۔ وہ اب تک زندہ اور تندرست ہیں۔“
 بخار کے ہذیان میں ادہام کاذب ادہام مادی اور دھوکے
 لے ہوئے ہوتے ہیں۔ بھنگ افیون بلا ڈوڑنا کے ادہام اس اعتبار
 سے ان کے مشابہ ہوتے ہیں۔ سب سے معمولی وہم یہ ہوتا ہے کہ انسان
 کو ایسی آواز آتی ہے کہ گویا کوئی میرا نام لیکر کچا رہا ہے۔ تقریباً نصف
 انفرادی واقعات جو میں نے جمع کئے ہیں وہ اس قسم کے ہیں۔
 ادہام اور دھوکے اپنا اثر کم معمولوں میں ادہام بہت آسانی کے ساتھ
 محض زبان سے کچھ کہہ دینے سے ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کاغذ
 پر ایک نقطہ بنا کر اس کی طرف اشارہ کر کے کہو یہ جنرل گرانٹ کا فوٹو ہے
 تو معمول کو نقطہ کے بجائے جنرل کا فوٹو نظر آئے گا۔ نقطہ سے تو
 مثال کو خارجیت مل جاتی ہے اور جنرل کے اشارہ سے صورت۔

اب نقطہ کو خورد میں کے نشیہ سے بڑا کر دو یا نشور کے ذریعہ یا دھیلے کو ذرا
 دبا کر دو گونہ کر دیا اس کا آئینہ پر عکس ڈالو اس کو الٹ دو اُسے مسطادو تو
 معمول بھی کہے گا کہ نوٹو کو بڑا کر دیا ہے نوٹو کو دو گونہ کر دیا ہے نوٹو کو الٹ
 دیا گیا یا نوٹو کو مٹا دیا گیا ہے، بقول موسیو بینٹ نقطہ خاج میں ایک
 ایسی شے ہے جس کی تمہارے اشارہ کو خارجیت کے لئے ضرورت
 ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اشارہ سے معمول کے ذہن میں محض متثال
 پیدا ہوگی خارج میں کچھ نظر نہ آئے گا۔ موسیو بینٹ نے ثابت کیا ہے کہ جوانی
 میں اس قسم کا نقطہ حاضراتی ادہام ہی میں بکثرت استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ
 عجاہن کے ادہام میں بھی کام کرتا ہے۔ آخر لاکر بالعموم یہ سمجھتی ہوتے ہیں کہ
 مریض صرف اپنے ایک طرف آوازیں سنتا ہے، صورتیں اسی وقت دیکھتا ہے
 جب اکی کوئی سی اکٹھ کھلی ہوتی ہے۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں یہ بات اچھی
 طرح سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ داخل گوش کی کسی قسم کی تکلیف یا
 رطوبات چشم کے دھندلے پن سے اس توجہ کا آغاز ہوتا ہے جسکو مریض
 کی سمعی یا بصری مرکزوں کی خرابی اپنے خاص اعمال کے ساتھ ملا کر تصورات
 کی شکل میں منتقل کر دیتی ہے۔ جو ادہام اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں وہ اصل
 دھوکہ ہوتے ہیں۔ اور موسیو بینٹ کا یہ نظریہ کٹل ادہام کا آغاز لازمی طور پر
 حوالی سے ہوتا ہے ادہام اور دھوکوں کو ایک ہی عضو یا قسم میں منتقل
 کر دینے کی کوشش کہا جاسکتا ہے اور یہ وہی قسم ہے جس سے عام
 ادراک متعلق ہوتا ہے۔ موسیو بینٹ کے نزدیک ہر حالت میں خواہ وہ
 ادراک ہو یا دہم ہو یا دھوکہ ہو، کجوسی و ضاحت اس توجہ سے حاصل ہوتی
 جو اعصاب در آور کے ذریعہ حوالی سے آتا ہے۔ ممکن ہے توجہ کا محض
 شائبہ ہی ہو لیکن شائبہ بھی خلا یا میں عمل انتشار کے پیدا کرنے اور
 معروض ادراک کو خارجیت بخشدینے کے لئے کافی ہوتا ہے مریض
 کی نوعیت کیا ہوگی اس کا دار مدار راستوں کے نظام پر ہوتا ہے جیسے
 عمل پیدا ہوتا ہے۔ ہر حالت میں معروض کا کچھ حصہ لوازمات جس سے

آتا ہے۔ اور باقی ذہن سے مہیا ہوتا ہے لیکن ہم حامل کے ذریعہ ان اجزاء میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اور نتیجہ کے لئے ہمارا اکتیو صرف یہ ہے کہ دماغ ارتسام پر نتیجہ طریق کے مطابق رد عمل کرتا ہے۔

موسوینٹ کے نظریہ سے اس میں شک نہیں کہ بہت سے واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے لیکن سب کی توجیہ نہیں ہوتی۔ فشر سے مشکل کا ذب ہمیشہ دوسری نہیں ہو جاتی۔ اور نہ ہی یہ آنکھیں بند ہونے کے بعد ہمیشہ نظر سے غائب ہوتی ہے۔ موسوینٹ کے نزدیک فشر کا وہ حقہ جو غیر معمولی طور پر حامل ہوتا ہے اس سے اس مروض کی نوعیت متعین ہوتی ہے جو نظر آتا ہے، اور حوالی کے آگے سے صرف اس شدت کا تعین ہوتا ہے جس سے وہ شے مکان میں ممتد نظر آتی ہے۔ لیکن چونکہ اس شدت کے مراحج ہوتے ہیں تو اسکی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ شاید حالتوں میں دو درجہ شدت محض داخلی اسباب ہی سے کیوں نہ ہو جائے۔ اس صورت میں ہلکے بعض ادہام ایسے ملیں گے جنکا محرک مرکز سے ہوگا اور بعض ایسے ملیں گے جو حوالی سے پیدا ہوں گے۔ مگر موسوینٹ کا نظریہ صرف آنکھیں ادہام کو تسلیم کرتا ہے جو حوالی سے پیدا ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں ان ادہام کا وجود بھی بہت ہی ممکن معلوم ہوتا ہے جنکا محرک مرکز نظام عصبی سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اب یہ کہ اس قسم کے ادہام کم ہوتے ہیں یا زیادہ یہ اور بات ہے۔ ایسے ادہام کا وجود ہونا جو ایک سے زیادہ آگے جس کو متاثر کرتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ ایسے ادہام بھی ہو سکتے ہیں جنکا محرک محض مرکز دماغ ہوتا ہے کیونکہ فرض کرو کہ بصری حس کی ابتدا خارجی دنیا سے ہوتی ہوگی لیکن آواز جو سنائی دیتی ہے وہ بصری رقبہ کے اثر سے نہیں ہو سکتی اس لئے اس کا مدیہ مرکز ہوتا ہے۔

ادہام کے ایسے واقعات جو لوگوں کی زندگی بھر میں صرف ایک بار ہوتے ہیں (اور یہ قسم بہت عام طور پر پائی جاتی ہے) انکا تفصیل کے ساتھ سمجھنا مشکل ہے۔ یہ اکثر غیر معمولی طوع پر مکمل ہونے ہیں اور یہ امر کی صداقت آمیز

بھی ہوتے ہیں یعنی حقیقی واقعات حوادث اموات وغیرہ کے مطابق ہوتے ہیں اور یہی پیچیدگی کا باعث ہے۔ اوہام کا پہلے پہل علمی مطالعہ مسٹر ایڈمنڈ گرنے شروع کیا تھا اور اس کو نفسیاتی تحقیق کی کمیٹی نے جاری رکھا۔ انتہائی نفسیات کی بین الاقوامی کانگریس کے زیر نگرانی اعداد و شمار اکثر ممالک میں جمع کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مجموعی مساعی سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہوگا۔ یہ واقعات حرکی خود حریت اور بے خودی وغیرہ کے واقعات میں مل جاتے ہیں اور وسیع تقابلی مطالعہ کے بغیر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

باب (۲۱)

ادراک مکان

عقل و بالغ انسان کی حیثیت سے ہمکو ان اشیاء کی جسامتوں
شکلوں اور فاصلوں کا متعین اور بظاہر فوری علم ہوتا ہے جنکے درمیان
ہم رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔ اور علاوہ بریں ہلکو حقیقی مکان کا بھی ایک
غیر محدود تصور ہوتا ہے جس سے عالم قائم ہے اور جس میں یہ تمام اشیاء
واقع ہیں۔ یہ ایں ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کا عالم ان تمام امور میں
مبہم ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا ممیز علم کیونکر ترقی کرتا ہے؟
نفسیات میں یہ ایک متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ یہ باب اس قدر مختصر
ہوگا کہ اس میں مبحث پر استدلالی اور تاریخی پہلوؤں سے بحث کرنے کی گنجائش
نہیں ملے گی۔ ساتھ صرف ان نتائج کے بیان کر دینے پر اکتفا
کروں گا جو محض قرین صحت معلوم ہوں گے۔

شدت کی طرح تمام حوسں میں جم بھی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بادل
کی کچھ میں سیٹ کے قلم کی کرکڑا ہٹ سے زیادہ حجم ہوتا ہے گرم پانی
سے غسل کرنے میں جو احساس ہوتا ہے دوپن کے چھ جانے سے
زیادہ ہوتا ہے۔ چہرہ میں خفیف سا عصبی درد و نل کی بقراری

یا قوچ اور درد کی تکلیف سے کم متد معلوم ہوتا ہے۔ ایک یکہ و تنہا سارہ اوپر کے آسمان سے چھوٹا نظر آتا ہے۔ عضلات اور نیم دائری نالی کے جس بھی بغیر جم کے نہیں ہوتے۔ ذائقہ اور بو بھی اس سے خالی نہیں، داخلی اعضاء کی حسوں میں تو یہ بہت نمایاں ہوتا ہے۔

سیری اور گرسلی گھٹن یا دل کی دھڑکن در و غیرہ اسکی شالیں ہیں متلی بیمار نیند کے غلبے تکان وغیرہ میں ہلکو اپنی عام جسمانی حالت کا شعور ہوتا ہے وہ بھی کچھ کم مکانی نہیں ہوتا اس صورت میں ہم کو اپنا کل جسم محسوس طور پر متاثر معلوم ہوتا ہے اور مقامی حرکت دباؤ یا تکلیف سے بہت زیادہ برا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جلد اور شبکیہ ایسے اعضاء ہیں جنہر مکانی عناصر بہت زیادہ عمل کرتے ہیں شبکیہ کے متعلق تو یہ ہے کہ جس قدر وسعت کا احساس اس عضو سے ہوتا ہے اتنا

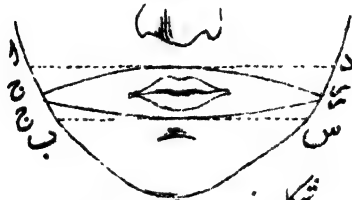
کسی عضو سے نہیں ہو سکتا علاوہ ہیں جس خوبی کیساتھ ہماری توجہ اس وسعت کو چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتی ہے اور اسکا اسطرح سے ادراک کر سکتی ہے کہ گویا یہ ایسے چھوٹے چھوٹے اجزاء کی بنی ہوئی ہے جو کہ ایک وقت میں ایک ساتھ ایک دوسرے کے برابر برابر موجود ہیں اسکی نظیر ہلکے نہیں اور نہیں ملتی کان سے ہلکے جلد کی نسبت زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن جلد سے بہت ہی کم اس وسعت کو چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتا ہے۔ علاوہ ہیں اس قسم کی وسعت ایک جہت میں بھی اتنی ہی بڑی ہوتی ہے جتنی کہ دوسری جہت میں اسے حدود اس قدر مبہم ہوتے ہیں اسیں سطح و عمق میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ اس حس کا مختصر اور بہترین نام جم ہی ہو سکتا ہے۔

ہم مختلف قسم کی حسوں کا ایک دوسرے کے ساتھ انکے جم کے اعتبار سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی اندھے ہونے میں جب ابھی بیٹائی درست ہو جاتی ہے تو انکو اشیاء کا قد و قامت دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ فریڈر صاحب اپنے ایک مریض کا حال بیان کرتے ہیں جسکو موتیا بند سے شفا ہوئی تھی۔ "اسکو ہر شے اس سے زیادہ بڑی دکھائی دیتی جتنا کہ اسنے لمس جس کی بنا پر اس کو فرض کر رکھا تھا۔ مگر لا دھو صاف جاننا چیزیں تو بہت ہی بڑی معلوم ہوتی تھیں" بلند آوازوں کے احساس میں ایک طرح کی

بڑائی موتی ہے روشن اجسام سے بقول ہر رنگ ہلکا ایسا اور اک ہوتا ہے جو سطح کے خاص رنگ کے مقابلہ میں زیادہ بڑا محسوس ہوتا ہے سرخ تیار ہوا تو ہاسب کا سب روشن معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح سے شعلہ منہ کے اندر موتی جوٹ کو اگر زبان سے ٹٹولیں تو بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن آئینہ سامنے رکھ کر دیکھیں تو بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ دانت نکلوا ڈالنے کے بعد سوڑے میں جو اس کی جگہ رہ جاتی ہے یا ہلتے ہوئے دانت کی حرکتیں بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ ساخ گوش کے قریب بھنگے کی جھنجھناہٹ ایسی معلوم ہوتی جیسے تیرتی اڑ رہی ہے۔ جوف دماغی میں پردے پر جو دباؤ پڑتا ہے اس سے حیرت انگیز طور پر بڑی حس ہوتی ہے۔

جسامت احساس کو اس سمندر کے قامت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی جس سے کہ یہ ہم کو ہوتا ہے آنکھ اور کان مقابلہ چھوٹے عضو میں لیکن ان سے ہلکا بڑے حجم کے احساسات ہوتے ہیں۔ خاص خاص حی آلات کی حدود میں جسامت کے احساس اور عضو نتیجہ کی جسامت میں کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ خشک پہلوئیں پر قعر کی نسبت شے چھوٹی معلوم ہوتی ہے اسکی تصدیق نہایت سہل ہے دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں کو باہم متوائی ایک دوسرے سے دو انچ کے فاصلہ پر رکھو اور ایک آنکھ کی نظر کو ایک انگلی سے دوسری انگلی کی طرف منتقل کرو اس صورت سے وہ انگلی جس کی طرف تم براہ راست نہیں دیکھ رہے ہو سکاڑتی ہوئی معلوم ہوگی۔ جلد پر اگر دو نقطوں کو باہم ایک متعین فاصلہ پر قائم کیا جائے (مثلاً کند نوک کی پرکار یا پتلی سے) اور پھر اسی فاصلہ کو باقی رکھ کر ان نقاط سے خط کھینچے جائیں جس سے حقیقت دو متوازی خط کھینچ جائیں گے تو خطوط بعض مقامات پر تو ایک دوسرے سے زیادہ قریب اور بعض مقامات پر زیادہ دور معلوم ہوں گے۔ مثلاً اگر یہ خطوط چہرہ کے گرد بنائیں تو جس شخص پر اعتبار کیا جائے گا اسکو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا یہ منہ کے قریب آکر ایک دوسرے سے ملنے لگتے ہیں اور اس کو

ایک خاصہ ہیلیمی کی صورت میں گھیر لیتے ہیں۔



شکل نمبر ۶۵ (مرتبہ دیبر)

خط تقاطعی پر کار کی نوک کے اصل راستہ کو ظاہر کرتے ہیں اور مسلسل راہ حس کو اب میرا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ یہ امتدادیت جو ہر حس میں نظر آتی ہے اگرچہ بعض کی نسبت بعض میں زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اصل مکان حس ہوتی ہے مکان کے شطرنج بعد میں ہم کو جس قدر بھی قطعی علم ہوتا ہے وہ سب اسی سے امتیاز ایٹکاف و انتخاب کے اعمال کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

حقیقی مکان کی تمیز اور زیادہ کچھ جو پہلے پہل اپنی آنکھ اس دنیا میں کھولتا ہے اس کو اگر یہ وسعت و امتدادیت کا تجربہ ہوتا ہے

لیکن اس کا یہ تجربہ ایسا ہوتا جس میں متعین حصوں جہتوں جسامتوں ماحصلوں وغیرہ کا ہنوز امتیاز نہیں ہوتا۔ امکاناً تو جس کمرہ میں کچھ پیدا ہوتا ہے وہ بہت سے منقولہ و غیر منقولہ حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے جو کسی خاص لمحہ میں اس کے وجود اور باہم ایک دوسرے سے متعین نسبتیں رکھتے ہیں۔ نیز امکاناً اس کمرہ کو بحیثیت مجموعی مختلف جہتوں میں خارجی عالم کے اور مکانی حصے ملا کر، وسعت دے سکتے ہیں۔ لیکن واقعاً اس کے علاوہ جو مکانی حصے ہیں کچھ کو ان کا احساس نہیں اور نہ خود اس کمرے کے حصوں میں اس نے ابھی امتیاز کیا ہے۔ عمر کے پہلے سال میں اس کی تعلیم کا سب سے بڑا جزو یہ ہو گا کہ وہ ان مکانی حصوں سے واقف ہو گا اور ان کو تفصیل کے ساتھ پہچانے اور

شناخت کرے گا۔ اس عمل کو عمل تعمیر مکان حقیقی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سے ابتدائی تجربات وسعت کی گراں بڑ سے ایک ہی شے کا فہم ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت چند اور اعمال ہوتے ہیں۔

اول تو یہ کہ کسی نہ کسی وقت مجموعی معروض یا احساس نظر میں چھوٹے حصوں کا پتہ چلتا، اور ان کے مابین متعین طور پر امتیاز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ معروضات نظر یا ذائقہ کو معروضات سماعت وغیرہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے اور اسی طرح معروضات لمس و سماعت وغیرہ کو معروضات نظر و ذائقہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے جس کی بنا پر ایک شے نظر آتے ہی پہچان لی جاتی ہے۔ اگرچہ اس کا فہم اس قدر مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جب قدر وسعت کا احساس ہوتا ہے اسکے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کا تعقل اس طرح سے ہو کہ گویا یہ گرد و پیش کی ان وسعتوں کے مابین واقع ہے جس کی کہ یہ دنیا بنی ہوئی ہے۔

چوتھے یہ کہ ان معروضات کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ایک متعین ترتیب کے ساتھ نام نہاد سہ ابعادی طور پر مرتب نظر آئیں۔ پانچویں یہ کہ ان کی جسامتوں کا ایک دوسرے کی نسبت سے ادراک ہونا چاہیئے یعنی انفرادی طور پر ان کی جسامت کا اندازہ ہونا ضروری ہے۔

اب ہم ان اعمال کو ترتیب وار لیکر ایک ایک کر کے بحث کرتے ہیں۔

(۱) تقسیم و امتیاز | اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے سننے کی ضرورت نہیں کیونکہ باب ۵ میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے مجموعی سماعت ادراک میں سے اس کے متحرک تیز اور روشن و رنگین حصے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں اور پھر معلوم ہوتا ہے کہ یہ علیحدہ حصے ہیں جنکو باقی سماعت نظر یا سماعت لمس گھیرے ہوئے ہے

جب ان معروضات کا علمہ علمہ علم ہوتا ہے تو ان کے لئے یہ ضروری ہے یہ اس طرح سے گھرے ہوئے معلوم ہوں۔ اس بات کو حسیات انسانی کی ایک حقیقت اولیں سمجھنا چاہئے جس کے متعلق کچھ زیادہ بحث مباحثہ کی گنجائش نہیں۔ بعد میں جب یکے بعد دیگرے اس قسم کے کل جزئی معروضات سے واقفیت ہو جاتی ہے اور انسان ان کو علمہ پہچاننے لگتا ہے تو تو یہاں کو ایک وقت میں ایسے کئی جزئی معروضات بھی اپنی طرف منطف کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں ہم چند ممیز و متباہین معروضات کو عام ساحت ممتد میں برابر دیکھتے ہیں۔ ان کا برابر برابر معلوم ہونا اول اول تو مبہم ہوتا ہے (یعنی بہت ممکن ہے کہ اس سے جہات اور فاصلوں کی ممیز حس نہ ہو) اور اسکو بھی ہماری حسیات کے مسلمات ہی میں سے سمجھنا چاہئے مختلف حوس کا | جب ایک وقت میں دو حواسے قسم ہوتے ہیں تو ہم ملکر ایک شے پہنچانا | اگلے معروضات کو ایک شے سمجھتے ہیں۔ جب کوئی موصول جلد کے قریب لایا جاتا ہے تو چپینے کی آواز شعلہ کا نظر آنا گزیدگی کا احساس یہ سب ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں اور ایک ہی شے یعنی برقی رد کے مختلف پہلو خیال کئے جاتے ہیں۔ معروض بصری کی مکانیت معروض سماعیت و معروض لمس کے ساتھ ہمارے شعور کے ایک اساسی قانون سے ضم ہو جاتی ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے ہم سادگی کرنے ایک بنانے اور ایک سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس سے جتنی محسوس چیزوں کی طرف ہم ایک ساتھ توجہ کر سکتے ہیں ان کو ہم ایک ہی جگہ سمجھتے ہیں۔ انہی وقتیں ایک وسعت معلوم ہوتی ہیں جس مقام پر ان میں سے ہر ایک معلوم ہے وہیں خیال کیا جاتا ہے کہ اور بھی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ پہلا اور عظیم انسان کام ہوتا ہے جس سے ہماری دنیا سکانی اعتبار سے مرتب ہو جاتی ہے اس انضمام میں منضم ہونے والی حوسوں میں سے ایک کو موصول سمجھا جاتا ہے اور باقی حوسوں کو کم و بیش اسکے عوارض خیال کیا جاتا ہے

جس حس کو اصل شے قرار دیا جاتا ہے وہ سب سے مستقل اور عملی اعتبار سے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ زیادہ تر یہ سختی یا وزن کی حس ہوتی ہے۔ لیکن سختی یا وزن کبھی بغیر محسوس جسامت کے نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اپنے ہاتھ میں کسی چیز کو محسوس کرنے کے ساتھ ہی ہم اسکو دیکھ بھی سکتے ہیں اسلئے ہم جسامت لمسی و جسامت بصری کو ایک سمجھتے ہیں۔ اور آئندہ سے یہ شریک جسامت سے کی اصل روح معلوم ہونے لگتی ہے۔ زیادہ تر تو شکل ہی اصل شے معلوم ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی ذائقہ حرارت و برد و غیرہ بھی اصل شے معلوم ہو سکتے ہیں لیکن زیادہ تر حرارت و برد تو آواز رنگ یا اور جو مظاہر ہم کو لمسی و بصری جسامت کی ساتھ واضح طور پر متاثر کریں وہ بالعموم عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ آواز اور بو ہم کو ایسی حالت میں بھی متاثر کرتے ہیں جب ہم نہ تو شے کو دیکھتے ہیں اور نہ چھوتے ہیں۔ لیکن جب ہم انکو دیکھتے اور چھوتے ہیں اسوقت یہ سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ پس ہم ان خواص کا جسد لمسی یا بصری مکان کو قرار دیتے ہیں اور خود خواص کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک کمزور سی شکل میں جھلک رہے ہیں اور ایسے مکاناتوں میں جہلک رہے ہیں جو اور چیزوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس تمام قصہ میں قابل غور امر یہ ہے کہ وہ حس جن کے مکانی علاقے میں ہم ہو کر ایک ہو جاتے ہیں مختلف آلات حس سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس قسم کی حسوں میں ایک دوسرے کو شعور سے خارج کر دینے کا میلان تو نہیں ہوتا لیکن انکی طرف ایک ساتھ ان واحد میں توجہ ہو سکتی ہے۔ اکثر ان میں متلازمانہ تغیر ہوتا ہے اور ایک ساتھ ہی انتہا کو بھی پہنچتے ہیں۔ لہذا ہم اس امر کے متعلق یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ذہن کا عام اصول یہ ہے کہ جو حس ہم کو ایک وقت میں ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے ادراک میں ظلال انداز نہیں ہوتے ان کو ہم ایک ہی مبدعے سے خیال کرتے ہیں (۳) ماحول کی جس ایک ہی آلہ حس پر مختلف اقسامات ایک دوسرے کے

اور اک میں خلل انداز ہوتے ہیں اور ان پر ایک ساتھ توجہ نہیں ہو سکتی اسی لئے ان کو ایک مبدے سے منسوب نہیں کرتے بلکہ خارجیت کے ایک سلسلے میں ترتیب دیتے ہیں جس میں تمام حس ایک دوسرے کے پہلو پہلو ایسے مکان کے اندر ہوتے ہیں جو ایک حس کے مکان سے بہت دور ہوتا ہے۔ اگر کوئی شے کم ہو جائے تو عموماً اسکی طرف نظر دوڑا کر ہم اسکو پا سکتے ہیں۔ اسی قسم کے پیہم تغیرات کے باعث ہمکو یہ خیال ہوتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی ہر ساحت کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اسکے گرد اور ایسی چیزوں کا حاشیہ ہے جنکو دیکھ سکتے ہیں اسکے ساتھ ہی وہ حرکات جن کے ساتھ ساتھ مختلف بصری ساحتوں میں تغیر ہوتا ہے وہ بھی محسوس اور ذہن نشین ہوتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ (اتلاف کے ذریعہ سے) ہر حرکت ہمارے ذہن کو کسی ایسی وسعت کی طرف منتقل کرتی ہے جنہیں بہت سی نئی اشیاء ہوتی ہیں۔ چونکہ اشیاء کی نوعیت میں بے حد اختلاف ہوتا ہے اسلئے رفتہ رفتہ ہم ان کے انفرادی خصوصیات سے محض انکی وسعتوں کو علیحدہ کر لیتے ہیں اور محض انھیں کا خیال کرتے ہیں جبکی طرف محض حرکات ہی ذہن کو منتقل کرتی ہیں اور حرکات ہی ان کی مولف ہوتی ہیں۔ اسلئے ہم حرکات اور وسعت نظری کو ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم خیال کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم کو وہ ایک دوسرے کے مرادف معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اور خلا کے معنی ہمارے لئے صرف ایسی جگہ کے رہ جاتے ہیں جس میں ہم حرکت کر سکیں۔ اس لئے اگر ہم صحیح نفسیاتی دماغ دیکھتے ہیں تو فوراً مرکز غلطی سے عضلی حس کو وسعت و مکانیت کے ادراک میں سب سے بڑا عامل خیال کرتے لگیں گے۔

مقامیتوں کی ترتیب | جو چیزیں نظر آتی ہیں یا محسوس ہوتی ہیں یا سنانی دیتی ہیں انکی ترتیب مقامی متعین کرنے میں حس عضلی کو بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ ہم ایک نقطہ کی طرف دیکھتے ہیں۔ حوالی شبکیہ کا ایک نقطہ نقطہ ہماری توجہ کو اپنی طرف منقطط کر لیتا۔ ہے اور چشم زدن میں ہم

تصویر کو اس کی طرف منتقل کرتے ہیں جس سے اس کی شبیہ درمیان کے شبکی
خط کے تمام نقاط پر پڑ جاتی ہے۔ دوسرے نقطہ سے جو خط اس سرعت
کے ساتھ بنتا ہے خود وہ بھی ایک بصری معروض ہوتا ہے جس کے
دونوں سروں پر پہلا اور دوسرا نقطہ ہوتا ہے۔ یہ خط نقطوں کو علیحدہ
کرتا ہے جبکہ اس کا طول ہوتا ہے اتنے ہی فاصلہ پر یہ نقطے ایک دوسرے
سے واقع ہوتے ہیں اب اگر کوئی ایسا تیسرا نقطہ توجہ کو اپنی طرف منعطف
کرے جو اور بھی زیادہ حوالی پر واقع ہو تو ڈھیلے کے لئے اور بھی زیادہ حرکت
کرنے کی ضرورت ہوگی اور خط اور بھی طویل ہو جائے گا جس میں دوسرا نقطہ
پہلے اور تیسرے نقطہ کے درمیان نظر آئے گا۔ ہماری زندگی کے ہر لمحہ
میں حوالی کی اشیاء اس قسم کے خطوط اپنے اور دوسری چیزوں کے مابین
کیسینیٹی رہتی ہیں جن کو یہ قوم سے خارج کرتی ہیں اور خود ساحت نظر کے
مرکز میں آتی رہتی ہیں۔ حوالی کی شبکیہ کا ہر نقطہ اسی طرح ایسے خط کی طرف ذہن کو
منتقل کرتا ہے جس کے آخر میں یہ خود ہوتا ہے اور یہ خط ایسا ہوتا ہے
جسکو کوئی ممکن حرکت کیسینیٹی ہے، حتیٰ کہ بے حرکت ساحت نظر بھی آخر کار نقاط
کے ایسے نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس کے مرکز اور اس کے حوالی
کے تمام اجزاء کے مابین ممکن حرکات سے متعین ہوتے ہیں۔

یہی حال ہماری جلد اور مفاصل کا ہے۔ اشیاء پر اپنے ہاتھ کو حرکت
دیکر ہم خطوط کی جہت کا پتہ چلاتے ہیں نئے ارتسامات ان کے ختم پر ہوتے
ہیں۔ خطوط بھی شریانی سطحات پر ہوتے ہیں کبھی جلد پر بھی ہوتے ہیں بہر صورت
جن اشیاء کے مابین یہ تبدیلیج حاصل ہوتے ہیں ان کو ایک خاص نظم
و ترتیب سمجھتے ہیں۔ ایسا ہی آواز اور بومیں ہوتا ہے۔ ہمارا ہر جب ایک
خاص وضع میں ہوتا ہے اس وقت ایک خاص آواز یا بوم کو اپنی طرح
سے محسوس ہوتی ہے اگر ہم اپنے سر کی وضع بدل دیتے ہیں تو یہ آواز
یا بوم بھی ہو جاتی اور کوئی اور نیا دہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے
لگتی ہے۔ اس طرح سے دو آوازیں یا دو قسم کی بوان حرکات سے

علمیہ و متفرق ہوتی ہیں جو اس کے سرے پر واقع ہوتی ہیں۔ خود حرکت ایک گردش مکانی کے طور پر معلوم ہوتی ہے جس کو اہمیت کچھ تو نیم دائری مالیہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور کچھ گردن کے شریانی تغیرات سے اور کچھ ان ارتسامات سے جو انکھ پر پڑتے ہیں۔

حرکت کے مذکورہ عام اصولوں کی بنا پر ہر وہ شے جسکو انسان دیکھتا ہے جو تواسو نکھتا یا سنتا ہے گرد و پیش کی دیگر اشیاء کی نسبت سے کم و بیش ایک متعین مقام پر سمجھی جاتی ہے اب خواہ تو یہ واقعہ موجود ہوں یا ان کے وہاں موجود ہوں محض تصور ہی کر لیا جائے۔ میں گرد و پیش کی اشیاء کہتا ہوں کیونکہ میں نہیں چاہتا کہ یہ بیان الباطن نہ یعنی نامعلوم اور غمت کے بیان سے مخلوط ہو۔

اشیاء کی ایک دوسری اس ذیل میں ایک بات تو بالکل بدیہی ہے اور وہ یہ کہ ہم کے اعتبار سے پیمائش میں ان وسعتوں کا صحت کے ساتھ باہم مقابلہ و موازنہ کرنے کی کوئی بالذات قوت نہیں ہوتی جن کا انکشاف ہم کو مختلف حسوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ منہ کا جوف زبان کو اس سے بڑا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ انکھ اور آنکھ کو معلوم ہوتا ہے ہمارے ہونٹ اس سے بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ اتنی ہی بڑی سطح ران پر معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا مقابلہ تو بالذات اور فوراً ہو جاتا ہے لیکن یہ مبہم ہوتا ہے اور کسی امر کی قطعی طور پر تحقیق کرنے کے لئے ہم کو اندازے کے دوسرے طریق سے کام لینا ہوگا۔

ایک سطح حسی کی جو وسعت معلوم ہوتی ہے اس کا دوسری سطح حسی کی معلوم کردہ وسعت سے مقابلہ کرنے کے لئے سب سے آسان قاعدہ یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھ لیا جائے۔ ایک سطح کو دوسری سطح پر بھی رکھا جاتا ہے اور ایک غائبی شے کو متعدد سطحات پر بھی رکھا جاتا ہے۔

جلدی دو سطحوں کو جب ایک دوسرے پر رکھا جاتا ہے تو ان کو ہم ایک ساتھ محسوس کرتے ہیں اور جو قانون ہم صفحہ ۳۹۹ پر بیان کر چکے ہیں

اس کی رو سے ہم ان کو ایک ہی جگہ پر سمجھتے ہیں۔ یہی حال ہمارے ہاتھ کا ہوتا ہے جب ہم اس کو دیکھتے ہیں اور ساتھ ہی اس کی ذاتی حیثیت سے محسوس کرتے ہیں۔

اس قسم کی شناخت اور تحویل میں (جس میں چند کو ایک کر لیا جاتا ہے) ایک بات قابل غور ہوتی ہے اور وہ یہ کہ جب دو مقابل سطحوں کی بڑائی کے ذاتی حس باہم مخالف ہوتے ہیں تو ان میں سے ایک حس کو تو صحیح معیار سمجھ لیا جاتا ہے اور دوسری کو غلط قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً خالی مسوڑے کو انگلی کے سرے سے واقفاً چھوٹا خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ مسوڑا اگرچہ بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن انگلی کا سر اس میں داخل نہیں ہو سکتا عام طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہاتھ جو لمب کا واحد عضو ہے بجائے اسکے کہ اور اعضا کی جسامت سے اسکی جسامت متعین ہو یہ خود انکی جسامت کو متعین کرتا ہے۔

اگر ایک سطح کو دوسری سطح کے ذریعہ سے نہ بھی معلوم کر سکتے ہوں تو بھی ہم اپنی مختلف سطحات کی اس طرح سے پیمائش کر سکتے ہیں کہ ایک ممتد شے کو پہلے ایک پر رطبتیں اور پھر دوسری پر۔ ابتداءً اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس شے کو پہلی سطح کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری پر رطبتیں کے تو یہ چھوٹی بڑی ہوتی ہوئی معلوم ہوگی۔ (دیکھو شکل نمبر ۹۵) لیکن یادہ کرنے کا اصول بہت جلد ہمارے ذہن سے اس خیال کو نکال دینا اور ہم نسبتاً سہل تر نظریہ کو ماننے لگیں گے کہ اصولاً اشیاء اپنی جسامتیں برقرار رکھتی ہیں اور یہ کہ ہمارے اکثر حس ایسے اغلاط سے متاثر ہوتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

شبکیہ میں اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دو ارتسام (خطوط یا نقاط) جو مختلف مقامات پر ہوتے ہیں ان میں باہم قطعی نسبت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن اگر ارتسام ایک ہی شے سے ہوں تو ہم ان کی جسامتوں کو ایک سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ صرف اس حالت میں

ہوتا ہے جبکہ اس امر کا یقین ہو کہ آنکھ اور شے کا تعلق بحیثیت مجموعی غیر متغیر رہا ہے۔ جب شے حرکت کر کے آنکھ سے اپنے علائق کو بدلتی ہے تو جو حس اس کے شمال سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ وہ ایک ہی شبکیہ طبقہ میں کیوں نہ ہو لیکن اس قدر متغیر ہوتی ہے کہ ہم شبکیہ مثانی احساس کے کوئی معنی انہیں لے سکتے ہیں شبکیہ جسامت کی نظر اندازی اس قدر کامل ہوتی ہے کہ ان اشیاء کی مقداروں کا اس میں مقابلہ کرنا جو مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں انطباق کے بغیر تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دور کے مکان یا درخت کے کس قدر حصہ پر ہماری آنکھیں آسکتی ہیں۔ اس سوال کے مختلف جوابات کہ چاند کس قدر بڑا ہے؟ (جی میں اس کو گاڑی کے پیمے سے لے کر ٹکیہ تک بتایا جاتا ہے) اس کی نہایت عمدگی سے وضاحت کرتے ہیں۔ مصور کے لئے سب سے مشکل کام یہی ہوتا ہے کہ ساحت نظر کی مختلف اشیاء کی شبکیہ (یعنی ابتدائی حسی) جسامتوں کو براہ راست محسوس کرے۔ ایسا کرنے کے لئے اسے اس شے کو پھر پیداکرنا پڑتا ہے جس کو سکن آنکھ کی معصومی کہتا ہے۔ یعنی اس کو پھر وہ لفظ اندر اک پیدا کرنا چاہئے جس میں رنگ کے دھبے محض دھبے معلوم ہوتے ہیں اور اس کا شعور نہیں ہوتا کہ ان کے کیا معنی ہیں۔

ہم سب سے یہ معصومی مفقود ہو جاتی ہے۔ ہر معلوم شے کی تمام بصری جسامتوں میں سے ہم ایک کو حقیقی سمجھ کر انتخاب کر لیتے ہیں۔ اسی کو معیار حقیقت سمجھتے ہیں اور باقی کو اس کی علامات خیال کرتے ہیں حقیقی جسامت علی اور جالیاتی اغراض سے متعین ہوتی ہے۔ اور یہ جسامت وہ ہوتی ہے جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب شے آنکھ سے اتنے فاصلہ پر ہوتی ہے کہ بصری اعتبار سے اس کی کل جزئیات کا بوجہ احسن امتیاز ہو جاتا ہے۔ اسی فاصلے پر ہم ہر شے کو رکھ کر دیکھتے ہیں اس سے دور ہو تو ہم کو یہ حد سے زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہے اور قریب ہو تو حد سے زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے۔ بڑے اور چھوٹے احساس اس کی طرف ذہن کو منتقل کر کے کا فور ہو جاتے ہیں۔

کیونکہ یہ ان کے سب سے زیادہ اہم معنی کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب کھانے کی میز پر نظر دوڑاتا ہوں تو اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہوں کہ دور کے گلاس اور رکابیاں میرے پاس کے گلاس اور رکابیوں سے چھوٹے نظر آتے ہیں کیونکہ میں جانتا ہوں کہ یہ جسامت میں مساوی ہیں اور ان کا احساس جو ایک موجود حس ہے اس علم کی چکا چوند میں چھپ جاتا ہے جو محض تصویری شکل کا بھی وہی حال ہے جو جسامت کا ہے تقریباً تمام مرنی چیزوں کی شکلیں تناظری بگاڑ ہوتے ہیں۔ مرنی میز میں ہمیشہ دو زاویہ کا وہ نظر آتے ہیں اور دو منفرجہ۔ دیوار کے کاغذوں فالینوں یا کاغذ کے تختوں پر جو دائرے بنے ہوئے ہوتے ہیں وہ بیضادی سی شکل کے نظر آیا کرتے ہیں۔ متوازی خطوط دور سے ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک دوسرے کے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ انسانی جسم چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان بدلنے والی اشکال میں ایک سے دوسرے میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ لامتناہی اور مسلسل ہوتے ہیں۔ لیکن اس تغیر میں ایک بات ہمیشہ نمایاں طور پر معلوم ہوتی ہے۔ یعنی وہ شکل ہمیشہ ذہنی میں رہتی ہے جو ہم کو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب ہم شے کو سب سے زیادہ آسانی اور عمدگی کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہماری آنکھیں اور شے دونوں معمولی حالت پر ہوتی ہیں معمولی حالت میں ہمارا سریدھا اور ہمارے بصری محور یا تو متوازی ہوتے یا باقاعدگی کے ساتھ ایک دوسرے پر مائل ہوتے ہیں شے کی سطح بصری سطح کے انتصابی ہوتی ہے اور اگر شے ایسی ہو جس میں بہت سے خطوط ہوں تو یہ ایسی حالت میں ہونی چاہئے جس سے یہ خطوط تا بہ امکان سطح بصری کے یا تو متوازی ہو جائیں یا انتصابی۔ ایسی ہی حالت میں تمام اشکال کا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔ اور ایسی ہی حالت میں تمام صحیح پیمائشیں اور فیصلے ہوتے ہیں۔

اکثر محسوس اور حصول کی علامتیں ہوتی ہیں جن کی مکانی قیمت

زیادہ جتنی سمجھی جاتی ہے۔ جب معمولی کے علاوہ کوئی اور بصری حس ہوتی ہے تو ہم اس شے کو ایسا خیال کرتے ہیں جیسا کہ اس کو معمولی حالت میں دیکھتے ہوئے پر کرتے۔ اور یہ یقین کہ ہم شے کو اصلی حالت میں دیکھ رہے ہیں محض اس وقت ہوتا ہے جب ہم شے کو معمولی حالت میں دیکھتے ہیں۔ اسکے علاوہ کسی حالت میں تو بس یہ وہ شے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تجربہ اور دستور ہم کو یہ بھی سکھاتا ہے کہ ظاہری شکل رفتہ رفتہ حقیقی بھی معلوم ہونے لگتی ہے علاوہ بریں ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر اور اصلیت میں حیرت انگیز طور پر باہم تبادلہ ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے جو شکل پہلے بظاہر مضامی معلوم ہوتی ہو وہ اب صحیح معنوں میں دائرہ معلوم ہونے لگے۔ ممکن ہے ایک مستطیلی صلیب ٹیڑھی ٹانگوں کی معلوم ہونے لگے اور ٹیڑھی ٹانگوں کی مستطیلی معلوم ہونے لگے۔

اس طرح ٹیڑھی نظر کی کوئی بھی شکل اصلی نظر کی کسی دوسری شکل سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ اور جب ہم کو کسی اول الذکر قسم کی شکل کا احساس ہوتا ہے تو اس کو دوسری قسم کی کسی صحیح شکل میں منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی۔ ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ کونسی بصری حقیقت کی علامت ہے۔ یہ دیکھنے کے بعد ہم کو کفایت شکاری اور سادگی کے قانون کا اتباع کرنا پڑتا ہے جو جاری کل ذہنی زندگی میں جاری و ساری ہے یعنی جہاں تک ہوتا ہے ہم محض حقیقت کا خیال کرتے ہیں اور جہاں تک ہمارا شعور ہم کو اجازت دیتا ہے اس علامت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس سے ہم کو اس کا فہم ہوا تھا۔ ہر ممکن حقیقی شے کی علامات تو متعدد ہوتی ہیں اور خود شے ایک ہوتی ہے۔ شے کی خاطر علامت سے قطع نظر کہ ہم کو وہی ذہنی آسائش و اطمینان نصیب ہوتا ہے جو تغیر پذیر اور آنی جانی تشالات کو غیر متغیر آسائش کی خاطر ترک کرنے سے نصیب ہوتا ہے۔ بصری تجربات کے جم غفیر میں سے چند معمولی اشکال کا اس لئے انتخاب کرنا کہ یہ ہم کو بصری محیارات کا کام دیں الفاظ میں خیال کرنے سے حدود کے بجائے چند مقرر حدود انتخاب کرتے ہیں۔

اگر اس طرح سے کوئی بصیری حس دوسری بصیری حس کے یاد دلا دینے کے لئے علامت محض ہو سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے تو ایک حاسہ کی حس تو بدرجہ اولیٰ ایسے حقائق کی علامات ہو سکتی ہے جو دوسرے حاسہ کی معروض ہے۔ ہوا اور ذائقہ ہم کو سرکہ کی قوت سیب یا پینر (جو سامنے رکھی ہوئی نظر آتی ہیں) کی موجودگی کا یقین دلاتے ہیں۔ بصیری حس معروضات لمس کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اور لمس حس معروضات بصارت کی طرف۔ ذہن منتقل کرتے ہیں۔ اس تمام ترتیب اور انتقالی اعادہ پر صرف یہی قانون منطبق ہوتا ہے کہ عموماً ایک شے سے جو حس ہم کو سب سے زیادہ دلچسپ ہو سکتی ہے اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ اس شے کی اصلی حقیقت کو پوری طرح پر ظاہر کر رہی ہے۔ یہ اسی انتخابی فعلیت کی مثال ہے جس کا ذکر صفحہ (۱۹۰) پر آچکا ہے۔

بعد ثالث یا فاصلہ یہ واقعہ سب سے پہلے برکٹ نے اپنے جدید نظریہ میں بیان کیا تھا کہ حس محض علامتیں ہوتی ہیں اور جب یہ ایسی حسوں کو پیدا کر دیں جن کی یہ علامتیں ہوتی ہیں تو اس وقت ان کا کام ختم ہو جاتا ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس نے خصوصیات کے ساتھ اس امر پر زور دیا تھا یہ علامتیں فطری نہیں ہوتیں بلکہ ایسے خواص ہوتی ہیں جو محض تجربہ کی بنا پر شے کی اصلی خصوصیات کے ساتھ ایٹلاف پاجاتے ہیں۔ انہیں خصوصیات کا پھر یہ اعادہ کرتی ہیں۔ برکٹ کہتا ہے کہ ایک شے کے لمسی و بصیری احساس میں کوئی جزو مشترک نہیں ہوتا۔ اور اگر میں اس کے لمس کے اوقات اس کے منظر کا خیال کرتا ہوں یا اس کو دیکھتے وقت اس لمس کا خیال کرتا ہوں تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس سے پہلے بار بار مجھے ان دونوں کے حس ایک ساتھ ہوئے ہیں۔ مثلاً جب ہم انگلیٹھ لکھتے ہیں تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ فلاں شے کتنی دو درجہ لیکن برکٹ کے نزدیک فاصلہ کا یہ احساس بھی حس نہیں ہو سکتا کیونکہ برکٹ کے نزدیک مکان خارج کا ایک نقطہ شبکیہ کو ایک نقطہ ہی سے مرسم کر سکتا ہے اور فاصلہ جس قدر بھی ہو

یہ نقطہ ویسا ہی رہے گا۔ آنکھ سے شے کو جو فاصلہ ہوتا ہے اس سے برکتے بصری معروض نہیں کہتا بلکہ معروض اس قرار دیتا ہے جس کی ہم کو مختلف بصری علامتوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً تمثال کی ظاہری مقدار اس کا دھندلا پن یا پریشانی تطابق و تناسب کا آنکھوں پر دباؤ۔ فاصلہ کو معروض لمس کہنے سے برکتے کی یہ مراد ہے کہ اس شے متعلق ہمارے عقل باز و یا مانگوں کی عضلی حرکت کی مقدار کے تصورات پر مشتمل ہوتا ہے جس کی اس تک دسترس ہونے کے لئے ضرورت ہوگی۔ اکثر مصنف برکتے سے اس بات میں متفق ہیں کہ جو جانور اعضا اور آنکھوں دونوں کو حرکت نہیں دے سکتے ان کو فاصلہ یا بعد ثالث کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا مجھے یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ میں اس واقعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ ہمارے تمام حس حجم کے حس ہوتے ہیں اور یہ کہ ابتدائی قسم کا ساحت نظر اس میں کتنے ہی ناقص طور پر فاصلہ کا امتیاز و اندازہ کیوں نہ ہو جیسا کہ یہ مصنف کہتے ہیں کوئی چٹٹی شے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ میں اس واقعہ کو نظر انداز کر سکتا ہوں کہ فاصلہ کو جب میں نظر ثالث ہوں تو یہ ایک خاص بصری احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ میں عضو بصر است کا کوئی ایسا عضو یا قی عمل نہ بنا سکوں جس کے تغیر پذیر مدارج کے ساتھ تغیرات احساس باقاعدہ مطابق ہوں۔ یہ احساس ان تمام بصری علامات سے پیدا ہوتا ہے جن کا برکتے ذکر کرتا ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور بہت سی علامات سے مثلاً یہ وہیٹ سٹون کے دو چشمی اختلاف یا اس اختلاف نظر سے بھی پیدا ہوتا ہے جو سر کو خفیف سی حرکت دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن پیدا ہونے کے بعد یہ بصری معلوم ہوتا ہے اور ساحت نظر کے دونوں بعدوں سے کچھ مختلف معلوم نہیں ہوتا۔

جسامت فاصلہ اور ساحت نظر کی زیر و بالا اور چپ و راست جسامتوں کے باہم مساوی ہونے کا آسانی کے ساتھ پتہ چل سکتا ہے اور اس کے لئے تجربات لمس سے مدد لینے کی چنداں ضرورت نہیں ایسے جانور کو

جس کے ایک ڈھیل ہو اگر ہم جیسے تو اسے عقلی مل جائیں تو اسے مساوی دی دنیا نظر آئے گی۔ کیونکہ ایک ایسی طرح کی متحرک چیزیں پہلے بعد دیگر شبکیہ کے مختلف حصوں کے مقابل آئیں گی اس سے ساحت نظر کے پہلے دو بعدوں کے مساوی ہونے کا یقین ہو جائے گا۔ اور اس کے ادراک متحرک کے عضویاتی سبب کو مختلف مدارج میں برانگیختہ کر کے، یہ پہلے دوسرے اور تیسرے بعد میں مساوات کا ایک پیمانہ قائم کر دیں گے۔

ان اصولوں کے مطابق جو ابھی بیان کئے جا چکے ہیں پہلے شے کی ایک حس اس کی حقیقی جسامت و شکل کو ظاہر کرنے کے لئے متعجب کر لی جائیگی ایک حس موجودہ شے کی پیمائش کرے گی اور یہ شے اور حسوں کی چپائش کرے گی۔ یعنی شبکیہ کے حوالی کے حصے ایک ہی شے کی مثال کے منکسر ہوئی وجہ سے مرکزی حصوں کے مساوی ہو جائیں گے جس حالت میں شے اپنا فاصلہ یا پرنارخ نہ بدلے اس حالت میں تو اس کی توضیح کی چنداں ضرورت نہیں لیکن فرض کرو کہ ایک پیچیدہ حالت درپیش ہے یعنی وہ شے ایک چھتری ہے جو پہلے تو لمبا ان میں نظر آتی ہے اور پھر اپنے ایک سرے پر گھومتی ہے۔ فرض کرو جو سر اگھوم نہیں رہا ہے وہی اگھوم کے قریب ہے۔ اس حرکت میں چھتری کی مثال تبدیل چھوٹی ہوتی جائے گی۔ اس کا پرلا سرا ورے یعنی ساکن سرے سے رفتہ رفتہ قریب ہوتا ہوا معلوم ہوگا اور تھوڑی ہی دیر میں یہ پرلے سرے میں چھپ جائیگا اور پھر مقابل کے سرے پر نظر آنے لگیگا اور مثال پھر اپنی اصلی لمبائی پر آجائے گی فرض کرو کہ یہ حرکت ایک معمولی تجربہ بن جاتی ہے۔ غالباً ذہن اپنے معمول کے مطابق رد عمل کرے گا (جو یہ ہوگا جہاں تک ہو سکیگا یہ عملیات کو ایک کر دیگا) اور اس کو ایک متغیر شے کی تبدیل ہیئت کے بجائے ایک مستقل شے کی حرکت خیال کرے گا۔ اب اس تجربے کے دوران میں اس کو جو حس متحرک ہوگی وہ قریب کے سرے سے نہیں بلکہ دور کے سرے سے ہوگی۔ لیکن کس قدر متحرک کی حس ہوگی کونسی شے اس کی مقدار کی پیمائش کرے گی جس وقت چھتری کا بعدی سرا قریبی سرے میں چھپ جاتا ہے اس وقت

اس کے فاصلہ اور قریبی نقطہ کے فاصلہ میں جو فرق ہوگا اس کو کل جھپٹری کی لمبائی کے مساوی سمجھنا چاہئے لیکن اس کے طول کو چوڑائی کی بصری حس دیکھ چکی ہے اور اس کا اندازہ کر چکی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ بصری احساس عمق کی مقررہ مقدار میں بصری احساس عرض کی مقررہ مقداروں کی علامات بن جاتی ہیں۔ عمق مساوی ہو جاتا ہے عرض کے فاصلہ کی پائش حقیقتہً جیسا کہ برکتے نے کہا تھا تجربہ اور انتقال ذہن کا نتیجہ ہوتی ہے مگر محض بصری تجربہ اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جس کا وہ غلطی سے منکر ہے۔

اور اک مکان میں | لیکن اگرچہ برکتے کا یہ دعویٰ غلط تھا کہ صرف بصری تجربہ سے عقل کیا کام کرتی ہے کسی قسم کے فاصلہ کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ لیکن اُس نے یہ ثابت کر کے کہ ہمارے مختلف حس باعتبار وسعت اور جسم کے کس قدر متضاد و مختلف ہیں اور ہمارے ادراکات مکانی تقریباً سب کے سب ترتیب و تعلیم کا نتیجہ ہوتے ہیں نفسیات کو بہت ترقی دی لمسی مسکان اور عالم ہے بصری مکاں اور عالم ہے۔ ان دونوں عالموں میں کوئی اصلی و حقیقی مطابقت نہیں ہے۔ صرف ایٹلاف تصورات کے ذریعہ ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ معروض بصری کے لمسی حدود میں کیا مسخ ہوتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی طور پر موتیا بند کے مریض ہوتے ہیں اور پھر طبی امداد سے ان کو شفا ہو جاتی ہے۔ تو چونکہ عمل جراحی سے پہلے ان کی دنیا محض لمسی تھی اس لئے ابتداءً جو چیزیں ان کو نظر آتی ہیں ان کے وہ صحیح طور پر نام لینے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس قسم کے ایک مریض کے سامنے ایک بوتل اس کی آنکھ سے ایک فٹ کے فاصلہ پر رکھی گئی اور اس سے پوچھا گیا کہ یہ کیا ہے تو اُس نے جواب دیا کہ ”غالباً“ یہ گھوڑا ہے اور اس قسم کے مریضوں کو آنکھ سے اشیاء کے اضافی فاصلہ کا حس کی احضارات میں کوئی تصور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام پریشانیان مشق سے بہت جلد رفع ہو جاتی ہیں اور نئے بصری حس بہت جلد اپنے آپ کو

لمس کی معمولی زبان میں ترجمہ کر لیتے ہیں۔ گمان واقعات سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ بصیری حس مکانی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بصیری حسوں میں وہی پہلو اور علائق دیکھنے کے لئے جو پہلے سے لمسی اور حسی تجربات میں ہوتے چلے آتے ہیں مماثلت کے ایک دقیق حاسہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

نتیجہ حاصل یہ ہے کہ اگر اول تو ہم یہ فرض کر لیں حسوں میں امتدادیت کی تھوڑی سی مقدار قدرتا ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ ان کے ساتھ معاملہ کرتے وقت ذہن میں امتیاز انتخاب و ایٹلاف کی معمولی قوتیں ہونی چاہئیں تو ادراک مکان کی کل تاریخ کی توجیہ ہو سکتی ہے ہماری اکثر بصیری حسوں کا مفہوم متغیر ہوتا رہتا ہے ایک ہی حس بامستار قیامت شکل مقام وغیرہ کے اس قدر مبہم ہوتی ہے کہ اکثر لوگ تو کہتے ہیں کہ اس قسم کے اوصاف حس کا نتیجہ ہو ہی نہیں سکتے بلکہ وجدان ترکیب وغیرہ کی کسی اعلیٰ قوت سے پیدا ہوتے ہوں گے۔ لیکن یہ واقعہ کہ وجود حس ہر لمحہ علامت بن سکتی ہے اور کسی ایسی شے کی طرف اشارہ کر سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہو یہ فرض کے بغیر کافی توجیہ کر دیتا ہے کہ صفت امتدادیت کو ذہن کی کوئی مافوق الحس قوت غیر مستند تجربات سے پیدا کرتی ہے۔

باب ۲۲

استدلال

استدلال کس کو کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے اور قدیم فلسفہ میں بہائم و الغام کو خاص طور پر عقل سے معرا قرار دیا جاتا ہے۔ با این ہمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ سہل نہیں ہے کہ عقل سے کیا مراد ہے یا اس خاص عمل فکر جس کو استدلال کہتے ہیں اور ایسے فکری سلاسل میں کیا فرق ہے جو اس قسم کے نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے تشابہات کے سلاسل پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ہر ایک تشابہ کی طرف اس سے پہلے کی کوئی تشابہ نہیں کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خود بہ خود عالم خیالی ہوتا ہے۔ جو غالباً صرف اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں ممکن ہے۔ لیکن اس قسم کا تفکر معقول نتائج تک بھی پہنچنے کا باعث ہو سکتا جو عملی اور نظری دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ مختلف حدود کے مابین تعلق یا تو بعد و قربت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا مشابہت اور ہم شکلی ان کے ارتباط کا باعث ہوتی ہے اور جہاں ان دونوں چیزوں کا اتنا نزاع ہوتا ہے وہاں ہم بہت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ اصولاً اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ فکریں جن حدود

کو جمع کیا جاتا ہے وہ مجرد نہیں بلکہ تجریدی مقرون ہوتی ہیں۔ غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے اس عرشہ جہاز کو یاد دلائے جس سے میں نے گزشتہ موسم بہار میں سورج کو غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ممکن ہے پھر اس جہاز کے رفقاء سفر یا بندرگاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہرقل دہیکٹر کے جہازوں کا خیال آجائے اور پھر وہ مر کا خیال آجائے اور پھر خیال ہو کہ آیا وہ لکھ بھی سکتا تھا اور اس سے یونانی حروف تہجی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اگر ذہن بر معمولی علائق کا غلبہ ہو تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے اگر شاذ اور معمولی علائق اور مشابہتوں کی طرف ذہن منتقل ہو تو ہم ایسے شخص کو شاعر مزاج یا صاحب ذوق کہیں گے۔ لیکن اصولاً خیال من حیث المجموع پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم تھوڑی دیر بعد دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں اور ہمیں بشکل اس کا علم ہوتا ہے کہ کونسی شے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو صرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کو اپنی طرف منقطع کرتا ہے اس کے بعد یہ کسی اور شے میں بدل جاتا ہے۔ مثلاً سورج کے افسانوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہنی انسانی کی خوبی کو محسوس کرے یا زمانہ حال کے شارمین کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔ لیکن بالعموم ہم مقرون اشیاء کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں خواہ تو وہ حقیقی ہوں یا محض اسکا فی جس طرح سے اوصاف کی نسبت ہم کو اشیاء کا تجربہ زیادہ ہوتا ہے اسی طرح ہم کو اوصاف کی نسبت اشیاء کا زیادہ خیال ہوتا ہے۔ ایسی صورتوں میں ہمارا خیال معقول ہو سکتا ہے لیکن استدلال نہیں ہو سکتا۔ یعنی اس کو صحیح معنی میں استدلال نہیں کہہ سکتے۔ استدلالی میں اگرچہ ہم اپنے نتائج کو مقرون اشیاء خیال کر سکتے ہیں مگر محض ایٹلافی فکر کے سلاسل کی طرح ان کی طرف دیگر مقرون اشیاء سے فوراً ذہن منتقل نہیں

ہوتا یہ مقرون اشیاء کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں لیکن ان کے اور ان اشیاء کے مابین مدارج ہوتے ہیں اور یہ مدارج واضح و بین قسم کی مجرد و عام خصوصیات ہوتی ہیں مجرد و عام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس مقدمے سے یہ نکل رہا ہے اس کا کوئی یہ عادی یا مشاہدہ متلف ہو۔ ممکن ہے کہ یہ ایسی شے ہو جس کو ہمارے سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اور ایسی شے ہو جس کو جو مقرون اشیاء کے سادہ ایلاف کے ذریعہ سے کبھی پیدا ہی نہ ہو سکتی ہو۔ معقول قسم کی سادہ فکر (جس میں تجربہ ماضی کے مقرون اشیاء محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں) اور استدلال میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی متفکر کبھی ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور مؤلفات سے وہ نا آشنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں جن کو اس نے پہلے کبھی دیکھا ہو اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہو تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کر لے گا جو اسی کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو غیر ملمولی مشکلات سے باہر نکالتا ہے ایسے مشکلات سے جن میں ہماری تمام ایملانی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور حیوان شریک ہیں محض بیکار شاہت ہوتی ہے۔

استدلال کی صحیح تعریف

نئے معطیات سے روبراہ ہونے کی اس قابلیت کو ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو عام ایملانی فکر سے خاص طرح سے ممتاز کر دے گا اور اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کونسی خصوصیت ہے۔ اس میں تحلیل و تجرید کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ایک تجربی متفکر ایک واقعہ کو بہ حیثیت مجموعی دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے۔ اور اس کی

کچھ پیش نہیں جاتی اور اگر کوئی مشابہ یا متلازم جزو نہیں ملت تو ہو جاتا ہے برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کر کے اس کے کئی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصہ کو وہ کل واقعہ کا لازمی حصہ قرار دیتا ہے اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعہ میں اب تک معلوم نہ ہوئے تھے لیکن اب جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں یہ وصف ہے تو انکا ہونا لازمی ہے۔
واقع یا مقبول جزو کا نام فرض کروا ہے

وصف لازمی ب ہے اور وصف کا خاصہ فرض کر دج ہے

تو اس صورت میں ا سے ج کا نتائج بغیر ب کے واسطہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ ب استدلال میں حد ثابت یا حد واسطہ ہے جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقبول کی جگہ اس کے مجرد وصف ب کو دیدیتا ہے جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور جو بات ب کے متلازم ہوتی ہے وہ ا کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور ا کے متلازم ہوتی ہے۔ چونکہ حقیقت ب ا کا ایک جزو ہوتا ہے تو استدلال کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی و نتائج کو دے دیے کو کو استدلال کہتے ہیں اور فن استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔

اول فراست یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب ا میں کہاں چمپا ہوا ہے۔

دوسرے علمیت یعنی ب کے نتائج متلازم و معانی کو فی الفور ذہن میں لے آنے کی قابلیت

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں۔

ب۔ ج ہے

ا ب ہے

ا ج ہے

تو معلوم ہو گا کہ مقدمہ ثانی یعنی صغریٰ (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) اسکے لئے فراست کی ضرورت ہوتی ہے اور پہلے یعنی کبریٰ

کے لئے ذہانت اور علمیت کی ضرورت ہوتی ہے بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے کیونکہ مقرون اشیاء کے نئے پہلوؤں کے پتہ چلانے کا وصف قدیم اصولوں کو یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلہ میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے استدلال کے اکثر واقعات میں صفری یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے بمنزلہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر تحقیق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقعہ ہو۔

یہ اور اک کہ ا ب ہے ج کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور دعویٰ کہ ب ج ہے ایک مجرد یا کلی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر سی بیان ضروری ہے۔

طریق تعقل سے جب ہم ا کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں (مثلاً کیا مراد ہے سینڈور کا بحیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں) تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اس میں ہو سکتے ہیں

نظر انداز کرتے ہیں اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم ا کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لائق ادا پہلو اور خواص ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شے جس کو تم کاغذ پر کھینچے ہو اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جہت اور اسکے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جب ہم نسبت پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں تو ان میں یہ اعتبارات لائق اد نظر آتے ہیں۔ سینڈور پارے کا مرکب ہی نہیں ہے بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے بھاری مٹی ہے قیمتی ہے چین سے آتا ہے علیٰ ہذا اہتمام اشیاء اوصاف و خواص کا سرچشمہ ہوتی ہیں جن کا ہم کو علم تھوڑا ہی تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو گیا ہے۔ ہر شے یا تو بالواسطہ ہر شے سے

تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اُس کے تمام طوائف کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے یعنی یہ ایک ایسا زاویہ ہوتا جس سے کہ انسان اس کا تعقل کر سکتا ہے۔ اور اس طرح سے تعقل کر کے ممکن ہے باقی سب کو نظر انداز کر دے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے لیکن اسکی تمام پیچیدگیوں کے جم غفیر میں سے کمر سیٹ کا آدمی اپنے لئے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤں غذا روزانہ کھاتا ہے۔ خاص وصف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ اتنے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی اتنی جسامت ہوتی ہے۔ مقرر و خطیب صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ فلاں احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے۔ اور تالک کا خنظم اس وصف کو لیتا ہے کہ یہ شام کی تقریب کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں ان اشخاص میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف چنی لیتا ہے جن کا اس کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو وضع طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال سے اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے تو انسان کے اور اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون واقعہ کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں (اگر دیکھا اُس کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں بھی) تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شے کے لئے مطلقاً لازمی اور اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شے کی روح رواں معلوم ہوتا ہے دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں اس وقت یہ ضروری ہے کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں۔ لیکن اگر میں آگ میں جلانا چاہوں اور کوئی اور شے آگ جلانے کے لئے نہ ملے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو

یہ ہر جگہ میں اس کو آتش گیر شے سمجھوں اور مجھے اس وقت اس کے
 دیگر اوصاف و علائق کا خیال کرنا ضروری نہیں۔ فی الواقع یہ آتش گیر
 بھی ہے اس پر لکھتے بھی ہیں یہ پتلی شے بھی ہے یہ ہائیڈرو کاربونیٹ شے
 بھی ہے یہ ایسی بھی ہے جو آئندہ ایچ چوڑی اور دس اینچ لمبی ہے۔ یہ
 ایسی شے بھی ہے جو میرے ایک پڑوسی کے کمیت میں جو پتھر پڑا ہے
 اس سے ایک فرانک مشرق میں واقع ہے یہ شے امریکہ کی ساخت
 ہے وغیرہ اور یہ سلسلہ ناقصا ہی ہے۔ ان اوصاف میں سے میں عارضی طرز
 پر جس کے وصف کے ماتحت ہی اس کو لاؤں اس سے دوسرے اوصاف
 کے حق میں نا انصافی ہوگی لیکن چونکہ میں کسی نہ کسی عنوان کے ماتحت
 اس کو لاتا رہتا ہوں میں ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور پیچ سے کام لیتا
 رہتا ہوں میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں اور ضرورت
 گو میری محدود اور عملی فطرت مجھ پر عائد کرتی ہے۔ ابتدا سے انتہا تک
 میری سوچ بچار عمل کے لئے ہوتی ہے اور میں ایک وقت میں ایک ہی
 کام کر سکتا ہوں خدا جو تمام نظام عالم کو چلاتا ہے اس کے متعلق اس کے
 عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ
 اس کے تمام اجزاء کو ایک حالت میں دیکھتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ اس قدر
 منتشر ہوتی تو ہم تو صرف دنیا کی چیزوں کی طرف دیدے پھاڑ پھاڑ کر
 دیکھتے اور ہم سے کوئی خاص کام بھی دہو سکتا مٹھواری نے اپنی
 اڈرن ڈیک کی کہانی میں ایک ریچھ کو اس طرح مارا کہ اس کے دل یا
 آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگا یا بلکہ محض اس کی طرف نشانہ لگایا
 لیکن اس طرح سے ہم کائنات پر بحیثیت مجموعی نشانہ نہیں لگا سکتے کیونکہ
 اگر ہم ایسا کریں گے تو خاکار ہمارے ہاتھ نہ آئے گا۔ ہمارا حلقہ
 محدود ہے اور ہم کو اشیاء کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہئے۔
 اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہئے جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے
 ہیں ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی وقتی دھمپیوں کے اعتبار سے ایک ایک

کر کے لیں۔ اس طرح سے ایک وقت کی طرفداری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک اسی وقت کو تاکید و انتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ اگرچہ دوسرے ابواب میں اور اوصاف نفسیات کے اہم جزو معلوم ہوتے ہیں اور آئندہ چل کر معلوم ہوں گے۔ انسان طبعاً اس قدر طرفدار واقع ہوا ہے کہ عام عقل اور اہل علم دونوں کو یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو کسی شے کے لئے حقیقتاً قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شے کو اصل روح اس کو وہ بناتی ہے جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ کسی اصل وصف کے بغیر یہ کوئی خاص شے نہیں ہو سکتی۔ اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں شے ہے اور فلاں شے نہیں ہے مثلاً جس شے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مستطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو جب کہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی غرض کے لئے بنایا گیا ہے اس کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے نہیں۔ ”معلوم کے ذہان میں یقیناً کچھ ایسی بات گزرے گی۔ لیکن خود وہ شے کے ایک پہلو پر زور دیرتا ہے جو اس کی ایک ذرا سی غرض یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے یا ایسے پہلو پر زور دیرتا ہے جو کارخانہ دار کی غرض کے لئے مفید ہے یعنی ایسی شے پیدا کرنے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ ایسی اشیاء میں حقیقت ان اغراض سے تجاوز کر جاتی ہے اور ہر منفذ سے پھوٹ نکلتی ہے۔ اس سے ہماری غرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جن سے واقعہ یہ ہے کہ کوئی شے بھی اہل نہیں ہوتی یہ شے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت ہی جاتی ہیں۔ لیکن ہم پر رجحانات و تعصبات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسما اور ان کے اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت منسوب کرتے ہیں۔ شے دراصل مادی ہوگی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔

غیر معمولی اسامی سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ محض عارضی اور نسبتاً غیر حقیقی معنی میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لاک نے اس مغالطہ کو دبا دیا تھا۔ لیکن اس کے متناظرین میں سے جہاں تک میں جانتا ہوں۔ کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا اور یہ نہیں سمجھا کہ اصل جوہر کو اہمیت صرف علی اعتبار سے حاصل ہے اور یہ کہ استقصاف و تفحص ذہن کے محض علی اسلحہ ہیں شے کا اصل جوہر اس کے اوصاف میں سے وہ وصف ہوتا ہے جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو کہ میں اس کے مقابلہ میں اس کے اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں میں اس شے کو ان اشیاء کے زمرہ میں شمار کرتا ہوں جن میں کہ میرا اہم وصف ہوتا ہے اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں اور ایسی شے کی حیثیت سے میں اس کا تفحص کرتا ہوں جس کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اور اس طرح اس تعین کرنے نام لیتے اور تفحص کرتے وقت اس کے متعلق دیگر حقائق مجھے بالعموم معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اوصاف کو جسے اہم قرار دیئے جائیں گے اس باب میں مختلف اشخاص اور مختلف اوقات میں پیدا اختلاف ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہی شے کے مختلف نام اور مختلف تعقلات ہوتے ہیں۔ لیکن رومرہ کے استعمال کی بہت سی (اشیاء مثلاً کاغذ، روشنائی، کھن اور کوٹ) میں ایسے مستقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور ایسے نام رکھتی ہیں کہ ہم صرف یہ تعین کر لیتے ہیں کہ ان طریقوں کے مطابق ان کا تفحص کرنا صحیح طور پر تفحص کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تفحص کے لئے یہ طریقے بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں فرق یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ مفید ہوتے ہیں۔

استدلال ہمیشہ کسی ذہنی دیکھی کے لئے ہوتا ہے۔ اب ہم عمل استدلال کے عملاتی نمونہ کی طرف لوٹتے

ب ج ہے ا ب ہے

ا ج ہے

ب کوئی الحال مقروں واقعہ مظہر یا حقیقت (یعنی ا کے اصل جوہر کی حیثیت سے معلوم و منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے اب ہم ب (جس کو ہماری فراست نے ا سے معلوم و منتخب کیا تھا) کے واسطے سے ج کے متعلق استنباط کر سکتے ہیں پھر

اب دیکھو اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت مفید ہوا۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو پھر یہ ہوتا کہ ہم ا کا تعقل کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ج شروع ہی سے اس عمل پر غالب ہوتا ہے۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شے کی تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن یہ حیثیت مجموعی اگر آپر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہیں نہیں ملتا۔ ہم ا میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہمندی کرے اگر ہم میں فراست سے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ب ہی ایسی شے ہے جو ج سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوتے اور ا ایک وصف ن د کے ساتھ وابستہ ہوتا تو ہم ب کو نظر انداز کر دیتے اور ن کی طرف متوجہ ہوتے اور ا کا تعقل محض ن کے طور پر کرتے پھر

استدلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہنچنے یا کسی استعجاب کو رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کر کے اس کا تجزیہ کی طور پر تعقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ تعقل صحیح ہو ورنہ تعقل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس مجسمہ خاصہ کے

ذریعہ سے اس کا نقل ہو جو اس نتیجہ تک لیجا ئے جس تک استدلال فی الحال پہنچنا چاہتا ہے۔

نتیجہ استدلال تک ممکن ہے انسان اتفاقاً بھی پہنچ جائے محسوس اور حقیقت استدلال ہی کا نتیجہ تھا۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن آئیمنوں اور تصویروں سے کھیلنے وقت اتفاقاً اس تک پہنچ گیا ہو۔ ایسی باتوں کے تذکرے سننے میں آئے ہیں جو ممکنہ گر اگر دروازہ کھولتی ہیں لیکن اگر ممکنہ بلکہ کئی تو کوئی بی دروازہ نہیں کھول سکتی۔ ہاں اگر اندھا دھند حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازہ کی تمام و کمال حالت سے ایٹلاف ہو جائے تو ادربات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے وہ پہلے تو یہ معلوم کرے گا کہ کونسی شے دروازہ کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازہ کے کونسے حصے میں خرابی ہے آیا ممکنہ اٹھتی نہیں یا دروازہ چوکھٹ میں جم کر رہ گیا یا اور کچھ خرابی ہے ظاہر ہے کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر بھی اس دروازہ کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادمہ نے معلوم کیا تھا کہ اگر اسکو ذرا آگے کو جھکا کر رکھ دیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ کئی ہفتہ کی ادھیڑ بن کے بعد اس نے بیکار یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹے کے رک جانے کا سبب یہ تھا کہ لگن گھنٹہ کے کیس کی نشت اسے ٹکراتا تھا جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی پلین منڈ میں دریافت کر سکتا تھا۔ میرے پاس ایک طالب علم کا لیمپ ہے جس کی چمنی اگر لو تقریباً پانچ اوپر کو نہ اٹھا دی جائے تو بہت برائی طرح سے بھڑکتی ہے۔ علاج مجھے بڑی کہ کاوش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چمنی کو ہمیشہ ایک کیل کے ذریعے سے اچھا رے رکھتا ہوں لیکن میرا طرز عمل شخص وہ مجموعوں کا ایٹلاف ہے شے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک

واقف کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا اور اس سے علاج فوراً استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے شلشوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رقبہ نصف قاعدہ اور بلندی کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے اور جب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا۔ وہ دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ متوازی الاضلاع کا نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدہ کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو اور چند زائد خطوط کھینچنے کی ضرورت ہوگی اور مہندس کو شکل کی اصل خصوصیت معلوم کرنے کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کونسا تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق اس وقت تک واضح نہیں ہوتا جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جائے مہندس کی ذہانت و ذکاوت کا انحصار نئے خطوط کے تصور پر ہے اور اس کی فراست کا انحصار تعلق کے محسوس کرنے پر۔

پس استدلال میں دو امر قابل غور ہیں۔ اول تو یہ کہ جز و منقطع اس تمام واقعے کے مساوی قرار دیا جاتا ہے جس کا کہ یہ جزو ہے اور دوسرے یہ جزو کسی ایسے نتیجے کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا تھا۔ اب ان باتوں پر یکے بعد دیگرے تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

(۱) فرض کرو کہ بڑا ایک ٹھکان دکھاتا ہے اور میں اس کو دیکھ کر کہتا ہوں نہیں میں اس کو لینا نہیں چاہتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کا رنگ اڑ رہا ہے۔ یہ رائے گو ممکن ہے صحیح ہو لیکن یہ استدلالی نہیں ہے بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ میں کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیمیائی طریقے پر غیر پایدار ہے اور اس لئے رنگ اڑ جائے گا تو میرا فیصلہ استدلالی ہو گا

رنگ کا تصور جو کپڑے کا ایک جزو ہے کپڑے اور رنگ کے اڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ اس طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربے کی بنا پر یہ امید رکھے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو پگھل جائیگا یا یہ کہ اگر محمد آگینے میں سے دیکھے تو اسکو اپنی اچھی کارنر موٹا نظر آئے گا لیکن ان دونوں حالتوں میں کسی ایک حالت میں نتیجے کا اسوقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ پہلے سے کل منظر سے اچھی طرح واقفیت نہ ہو لہذا یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے لیکن ایک شخص جو گرمی کو حرکت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور سیال ہو جانے کو سکرات کی ایک مزید حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مٹری ہوئی سطحات روشنی کی کرنوں کو خاص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بظاہر شے بخفی نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آگے میں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو وہ اس قسم کی چیزوں کے متعلق صحیح نتائج اخذ کر لے گا اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربے کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج اخذ کرنے کی یہ وجہ ہوگی کہ جو تصور ہم نے اس میں فرض کئے ہیں، وہ اس کے ذہن میں منطبع و نتیجہ کے مابین واسطہ بن جائینگے۔ یہ تصورات محض متفرعہ اجزایا حالات ہوتے ہیں۔ حرکات جن سے گرمی پیدا ہوتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا اس میں شک نہیں کہ بہت ہی مبہم چیزیں ہیں۔ مخفی شاقول جس کا کہ پہلے ذکر آچکا ہے گواہ قرار نہیں لیکن پھر بھی ایک حد تک ہے اور دروازہ جو کھٹ میں محسوس جالے کو (جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا) بہ مشکل کیا جاسکتا ہے لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ یہ سب نتیجے کے ساتھ اتنے واضح طور پر تعلق رکھتے ہیں جتنا کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا

(۲) اب دوسری بات کو مواصلہ واقعہ کی نسبت اس کے علائق نتائج و اشارات کیوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو یہ کہ متفرع خصوصیات مقرون واقعات کی نسبت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے جو علائق میو سکتے ہیں ان سے ہم زیادہ واقف

ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا رہتا ہے حرارت کا حرکت کی حیثیت سے تصور کرو جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہوگی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ لیکن حرارت کا اگر ایک تجربہ ہوگا تو حرکت کے سو تجربے ہوئے ہونگے۔ حد سے اس سے بڑھیں گزرتی ہیں ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو تو تم متاثر ہو جاؤ گے۔ حد سے اس معمولی تصور کو دو گے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تیز ہو جاتا ہے اور اس تصور کی دن بھر میں سینکڑوں مثالیں تمہارے تجربے میں آتی ہونگی۔ دوسری وجہ تنوع خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے کہ کل کے مقابلے میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کم مقدار واقف میں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ تسلسل اس کے کہ ہم خاص نتیجہ تک پہنچ سکیں جس تک کہ ہم پہنچنا چاہتے ہیں بہت ممکن ہے کہ ہم جھٹک جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علاوہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ کھٹ کے کھرچنے میں بہت کم اشارات ہوتے ہیں اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم دروازے کو اٹھا دیں تو یہ کھرچنے کی آواز موقوف ہو جائے گی۔ حالانکہ محض دروازہ کے نہ کھلنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں اگر بہت ہی ادنیٰ اور خفیف معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں بہت ہی اعلیٰ درجہ کی نظریت کے جوہر ہوتے ہیں۔ طبیعیات کی خصوصیات اصلی مثلاً کثرتی مجموعہ یا طول موج جس قدر زیادہ ریاضیاتی قسم کے ہوتے جاتے ہیں اسی قدر یہ زیادہ استخراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے فوری نتائج اس قدر کم ہیں کہ ہم ان پر آن واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان میں سے فی الفور ان کو منتخب کر سکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فراست
استدلال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصوصیات کے علاوہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیت

انتخاب کرتے ہیں تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستبط نہ ہو گا۔ خصوصیات کیونکہ
 علمہ کی جاتی ہیں اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے صحیح خصوصیت منتخب
 ہو خدا داد ذہانت کی ضرورت کیوں ہوتی ہے، ایک شخص جس طرح سے
 استدلال کرتا ہے اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا۔ مریوں
 کے قانون کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لئے نیوٹن کی کیوں ضرورت
 ہوتی ہے اور قانون بقائے اصلح کو دارون ہی کیوں انکشاف کرتا ہے
 ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہم کو کئی تحقیقات کے آغاز کرنے
 کی ضرورت ہے اور ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ واقعات کے متعلق ہماری
 بصیرت قدرتی طور پر کیونکر ترقی کرتی ہے؟

ابنہاد ہمارے تمام معلومات بہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ
 فلاں شے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ نہ تو داخلی اعتبار سے
 اس کے مختلف حصے ہیں اور نہ خارجی اس کی کوئی متعین حدود ہیں۔ مگر
 اس کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں
 حقیقت خارجیت وسعت سب کچھ ہو سکتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس میں شئییت
 پوری طرح پر ہوتی ہے لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس
 بچہ کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو جس کو پہلے پہل اس میں اور
 اپنی ذہنی حرکت دایہ میں اختیار ہو ماسمروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں اس
 کے چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی دیکھ اس
 کی توجہ کو اپنی طرف کھینچے تو اور بات ہے۔ بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ
 اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہے کتنا عجائب گھر کا رخا ناواقف
 کے لئے محض مبہم دیریشان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے
 والے آثار قدیمہ کے ماہر اور کتاب کے کیرٹوں کی توجہ شاید مجموعوں
 کی طرف جائے ہی نہیں ان کو جزئیات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر
 شوق ہوتا ہے کہ وہ کل کی پروا بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے
 امتیاز پیدا کر دیا ہے علم نباتیات اور تشریح کے ماہر کے لئے

اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس ڈھانچہ گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا وہ گھاسوں ڈھانچوں اور عضلوں کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں چارلس ٹرنکسلے کو ایک شخص جمنا جھجے کی تقطیع کر کے اس کے عجیب و غریب احتشاء دکھلا رہا تھا تو اس نے دیکھ کر کہا عجیب بات ہے میرے نزدیک تو یہ کہاں اور ٹرنکسلے مادہ کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا وہ جہاز کی غرقابی لڑائی یا آگ لگنے کے وقت ناواقف آدمی بالکل لپچار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر کم اختیار پیدا کیا ہے کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے لئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے لیکن جہاز راں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا کہ کس گوشہ سے عمل کا آغاز کرنا چاہئے وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں اس کی تحلیل کر لیتا ہے اس کے لئے یہ تجربہ ایسی چیزوں سے پر ہے جن میں کہ نہایت ہی دقیق امتیازات پائے جاتے ہیں اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رفتہ رفتہ ہوئے ہیں لیکن جن کا ایک بڑا آموزہ کوئی واضح تصور نہیں ہوتا

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو امتیاز و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کنسی طے مستعین کرتی ہے کہ ہم پہلے شے کے کون سے عنصر کی طرف متوجہ ہو گئے؟ اس کے دو بیہمی اور واضح جواب ہیں۔ اول تو یہ کہ ہماری عملی اور جبلتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ دوسرے ہماری جمالیاتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے کتنا تو اس کی نوک لیتا ہے گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ممکن ہے ان نئے ایسے واقعات ظاہر ہوں جو ان کے لئے اعتبار سے اہمیت رکھتے ہوں اس لئے یہ جبلتی طور پر ان جانوروں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی لویا کھڑکی کو دیکھتا ہے اور باقی کمرے سے

ہے پروا رہتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی مسرت نصیب ہوتی ہے اسی طرح دیہاتی لڑکا جھاڑیوں اور درختوں کے مبہم مجموعے میں سے جھڑپیری اور شاہ بلوط کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کر لیتا ہے۔ وحشی مالک میں جب محققین کا جہاز پہنچتا ہے تو وہاں کے باشندے اہل جہاز کے پس تسبیح اور آئینہ دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں لیکن خود جہاز کو دیکھ کر انھیں کوئی حیرت نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی آگے ہوتا ہے۔ پس یہ جالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزاء کے نمایاں ہو جانے کی سب سے اہم باعث ہوتی ہیں یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس جس قدر مان لینا چاہئے کہ یہ ناقابل تحلیل انتہائی اجزاء ہیں جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے کہ ہمارا علم ترقی کرتا ہے تو

اب ایسا جائز جس میں بہت ہی کم جبلی تحریکات یا عملی و جمالی اغراض ہوتی ہیں وہ بہت ہی کم خصوصیات کو ملحوظ کر سکتا ہے اور اس کی استدلالی قوت محدود ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف قسم کی ہوتی ہیں وہ نسبتاً بہت اچھی طرح سے استدلال کر سکتا ہے۔ انسان جس کی جبلیات عملی ضروریات اور جمالی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں جن میں ہر خاصہ حصہ لیتا ہے بعض انھیں کے زور سے وہ اور کسی حیوان کی نسبت بہت زیادہ خصوصیات کو ملحوظ کر سکتا ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اغراض اور دلچسپیوں کی گونا گونی تجربات کی گونا گونی کا بھی باعث ہوتی ہے جن کا جمع ہونا اس قانون، اخراق متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر میں نے صفحہ ۲۵۱ میں بحث کی تھی؛

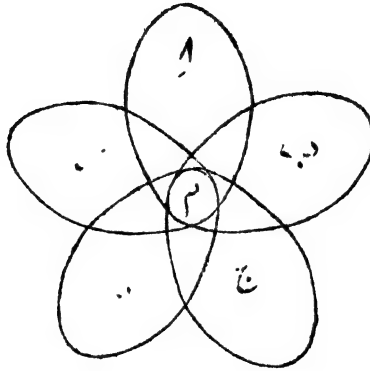
امتیلاف مشابہت سے غالباً گمان یہ ہے کہ انسان کو امتیلاف مشابہت کے کیا بددلتی ہے

باب میں جو فوقیت حاصل ہے اس کو ان خصوصیات کے اعتبار میں بہت مدد ملتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروانہ میں بنی ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ ایک اہم بات ہے اور امتیاز کے باب میں اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا گیا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس پر کچھ دیر بحث کروں گا۔

اگر انھیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں سے کس شے میں مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو تم کیا کرو گے ظاہر ہے کہ جتنا جلد اور عورت کے ساتھ ممکن ہو گا تم اپنی توجہ کو ایک دوسرے کی طرف منتقل کرو گے۔ شعور کے جلد جلد متغیر ہونے سے امور مشابہت و اختلاف کو یا اچھل کر اوپر آجاتے ہیں۔ اگر انھیں چیزوں کا شعور بہت دیر دیر کے بعد ہونا تو کبھی ان کی طرف توجہ منعطف نہ ہوتی۔ سائنس دان جب کسی منظر میں سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ ایسے امثلہ جمع کر لیتا ہے جن کو اس منظر کے ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں ان تمام کو اپنے ذہن میں رکھ کر وہ اس مجموعے میں سے اس خصوصیت کو علیحدہ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں علیحدہ نہ ہوتی تھی اگرچہ باقی اور تمام امثلہ جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی کہیں نہ اس کے تجربہ میں آچکے ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت اب ممتاز ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلفہ اپنی پوری بوتلموئی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں جب تک یہ نہ ہو گا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سبب متلازمات سے جدا ہو کر تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے مل کی منطق پڑھی ہوگی

وہ فوراً سمجھ گئے ہو گئے کہ اختیاری تحقیق کے طرق اربعہ یعنی طریق
طرد طریق عکس طریق طرح طریق اختلاف الوصف بالوصف میں یہی فائدہ مد نظر
ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں مماثل امثلہ کی ایک فہرست ہوتی
ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہو کر ذہن کو اپنی طرف
منعطف کر سکتی ہے کہ

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں امتلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ
ہو گا وہ ذہن خود بخود امثلہ کی فہرست تیار کرے گا۔ مثلاً ایک دانش
ہے جس میں ہر ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر آج دس اور س
کو یاد دلانے اور یہ مظاہر ایسے ہوں جن میں ہر موجود ہو لیکن جو اس
حیوان کے تجربہ میں جس کو اب آ کا تجربہ ہو رہا ہے مہینوں سے نئے
ہوں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کا امتلاف متعلم کے مذکورہ سبق مغا بہ اور
علیم کے مشابہ امثلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دیکھائے گا اور ممکن ہے
کہ ہر کی طرف مجرد طور پر تو یہ منعطف ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے اور
اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قوی علمی اور جمالی
اغراض کے بعد مظاہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم کرنے میں سب
سے بڑی مدد امتلاف مشابہت سے ملتی ہے جو معلوم ہونے اور نام پانے
کے بعد اسباب و علل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کا کام دیتی ہیں حقائق اور
حدود اوسط بنتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بغیر اس کے حکیم کا غور و فکر
کا طریقہ ناممکن ہوتا۔ بغیر اس کے وہ کبھی مماثل امثلہ کو جمع نہ کر سکتا
لیکن غیر معمولی ذہانت کے لوگوں میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل
کرتی ہے مماثل امثلہ خود بخود جمع ہو جاتی ہیں اور ایسا ذہن آن واحد میں
ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے جن کے امین بعد الشرعین ہوتا ہے اور اس طرح
سے نقاط مبنی کا مختلف حالات میں اور اک ہو سکتا ہے جس کو ایسا
ذہن کبھی نہ محسوس کر سکتا جو کلیتہً قانون مقارنت کے تابع ہوتا
ہے کہ



شکل نمبر ۶۶

شکل نمبر ۶۶ اس کو ظاہر کرتی ہے۔ اگر موجودہ استحضار میں ا
ب ج د اور س کو یاد دلاتا ہے جو م کے حال ہونے کے اعتبار سے
ا کے مشابہ ہیں اور ان کو بسرعت یاد دلاتا ہے تو چونکہ م کا تعلق اس قدر
مختلف متلازمات کے ساتھ ہے یہ ممتاز ہو جائے گا اور ہم اس کی
طرف بجائے خود اپنی توجہ کو مبذول کر سکیں گے۔

اگر ستعلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں تو وہ اس امر
کو تسلیم کر لے گا کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق ایٹلاف زیادہ ہوگا اس کو
چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی اس لئے وہ زیادہ
استدلال و تفکر کر سکے گا اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی تفکر نظر
نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ ایٹلاف مقارنت کا غلبہ ہوگا۔

طبائع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں یہی فرق ہوتا ہے
کہ ان میں ایٹلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ طبائع لوگوں پر اس کا
اطلاق استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے۔
براہم کی قوت استدلال جو نسبت طبائع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے

وہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہائم کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مقابلہ کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور نہ ان میں اختلاف مشابہت ہوتا ہے غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقروں شے سے دوسری مقرون ہم سے کہیں زیادہ بھسانی کے ساتھ منتقل ہو جاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان میں اختلاف تصورات ہمیشہ محض مقارنت کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جس تک بھی کوئی حیوان مقرون اختلافات کے بجائے مجرد خصوصیات سے مصروف فکر ہو سکتا ہے اس حد تک اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح انسانی معنی میں استدلالی ہے۔ مگر ایسا اس حد تک ہوتا ہے یہ امر بالکل غیر یقینی ہے۔ اتنا تو یقین ہے کہ بعض حیوانات مجرد خصوصیات کے تابع تو ہوتے ہیں اب یہ بات کہ وہ ذہنی طور پر ان کا اقتباس کرتے ہیں یا نہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ وہ اشیاء پر ان کی جنس کے اعتبار سے عمل کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بہائم کا ذہن اگر جنسیت کی تجرید نہیں کرتا تو اس پر تاکید ضرور کرتا ہے۔ ایک مقرون فرد جس کے خصوصیات میں سے کوئی نسیاں دموکد نہ ہو اور شے ہے۔ ایک خاصہ جس کا تعلق پوری توضیح کے ساتھ ہو رہا ہو اور جس کا نام اس کو ہر دوسری شے سے ممتاز کرتا ہو اور شے ہے۔ لیکن بالکل غیر محمل مقروں اور اس کی کامل تحلیل یعنی ایک خصوصیت کی عدم تجرید اور تجرید کامل کے مابین صد ہا درمیانی مدارج ہو سکتے ہیں ان مدارج میں سے بعض کا تو نام ہوتا ہے کیونکہ ان کا یقیناً ذہن میں استحضار ہوتا ہے ایسی جنس کے تصور کے لئے جس کی تجرید و تقسیم بہم طور پر ہوئی ہو اکثر ارسطو پیٹرسیدہ اور پروفیسر لائڈ مارٹن ہمر نام تجویز کرتے ہیں ان کے مصنف کامل تجرید کو غرضعہ کہتا ہے۔ میرے نزدیک نہ کچھ معبر میں بہت ہے اور نہ رسیدہ میں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ گو دو نون لفظ ادنیٰ درجہ کے ہیں مگر ان سے نفیات میں قطعی طور پر

اضافہ ہوتا ہے اس لئے میں نے بھی ان کا یہاں تذکرہ کر دیا ہے
میری رائے میں تو ڈاکٹر رو سینز کے مندرجہ ذیل اقتباس میں لفظ صید
کے بجائے لفظ موثر زیادہ کام دے گا۔

مرفایاں زمین اور برف پر اترنے کے لئے پانی پر اترنے سے
کچھ مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو قسمیں بندی پر سے غوطہ لگاتی
ہیں وہ برف پر ایسا کبھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا
ہے کہ حیوانات میں ایک ریہہ تو خشکی کے مطابق اور دوسرا تری کے مطابق
ہوتا ہے اسی طرح سے انسان سخت زمین یا برف پر غوطہ لگانے کی کوشش
نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا جس طرح سے
خشکی پر کودتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر مرفابی کی طرح سے وہ بھی دو علیحدہ ریہے
رکھتا ہے جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تری کے
لیکن برعکس مرفابی کے وہ ان کا نام بھی رکھ سکتا ہے جس سے یہ دونوں
کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے
یہ امر چنداں اہمیت نہیں رکھتا کہ وہ اپنے کو کلی میں پہلے۔ لیکن اور
بہت سی باتیں۔ ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی
اہمیت رکھتا ہے۔

ایک اچھے شکاری کہنے کا حال مجھے معلوم ہے کہ وہ لاتے وقت
پرندوں کو کبھی نہ کاٹتا تھا۔ لیکن ایک دن کا ذکر ہے کہ وہ دو پرندوں
کو لہا ہاتھا جو اڑتے نہ سکتے تھے لیکن زندہ تھے اور ٹانگیں جلا رہے تھے
اس پر اس نے دیدہ و دانستہ ایک کے کاٹ لیا جس سے وہ مر گیا اسکو دہین
پر چھوڑ دیا اور دوسرے کو زندہ اپنے مالک کے پاس لے گیا اور اسکو وہاں چھوڑ کر پہلے
کے لینے کے لئے واپس ہوا۔ اس صورت میں اس امر کا یقین نہ کرنا بالکل ناممکن معلوم
ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجرد خیالات کتنے کے ذہن میں بسریت تمام نہ گذرے ہو
کہ اسے زندہ لے چلو۔ مارڈالو وغیرہ اب یہ کہ وہ محسوس تشکلات کچھ بھی ہوں جن کے
ساتھ یہ مجرد خیالات ملے ہوئے ہوں گے دوسری بات ہے اشارے کے مخصوص اور اہم

پہلوں کے اعتبار سے عمل کا یقین ہونا استدلال کا اصل اصول ہے۔ لیکن حیوان بہت ہی کم خصوصیات کی موجودگی سے متاثر ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ صرف ایسی خصوصیت ہو سکتی جن سے ان کی سبب سے زیادہ جبلتی اغراض کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ انسان کی طرح سے محض تفریح طبع کے لئے خصوصیات کو ملحوظ نہیں کرتے یہ اس کے توجہ میں کیا جاسکتا ہے کہ حیوانوں میں اس قسم کا امتلاف مشابہت قطعاً مفقود ہوتا ہے ذہن انسانی کا خاصہ ہے۔ ایک شے کو دیکھ کر ممکن ہے حیوان کے ذہن میں وہ تمام چیزیں آجائیں جو اس کے پوری طرح سے مشابہ ہوں لیکن ایسی چیزوں کی طرف اس کا ذہن منتقل نہیں ہوتا جن کو اس سے خفیف سی مشابہت ہوتی ہے تغیر متلازمات سے جو امتیازات ہوتے ہیں اور جو ذہن انسانی میں زیادہ امتلاف مشابہت کی بنا پر ہوتے ہیں ان کا حیوان کے ذہن میں نہیں رہتا۔ ایک پوری شے دوسری پوری شے کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے اور ادنیٰ درجہ کے دو دھ پلانے والے جانور خاصی طرح سے عمل کر لیتے ہیں اگرچہ یہ نہیں جانتے کہ وہ اس طرح سے کیوں کر رہے ہیں ان کے ذہنوں کا سب سے بڑا اور اصلی نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کے تصورات غیر معمولی اشیاء کی طرف منتقل نہیں ہوتے۔ وہ معمول کے غلام ہوتے ہیں اور ان کے فکر کے راستے مقرر ہوتے ہیں۔ اگر ادنیٰ سے ادنیٰ ذہانت کے انسان میں اس کے کتے کی ذہنیت ڈال دی جاسکتی تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی اس میں تخیل کس قدر مفقود ہے۔ اس میں اس کو ایسے افکار نہ ملتے جو مشابہ حالات کی طرف ذہن کو منتقل کر سکیں بلکہ وہ صرف عادی خیالات کی طرف ذہن منتقل کرتے غروب آفتاب سے بہادر وں کی موت کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا بلکہ کھانا یاد آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی مابعد الطبیعیاتی حیوان ہے۔ اس امر پر حیرت کہ ناکہ عالم جیسا کہ ہے ایسا کیوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو مستلزم ہے۔ اور حیوان جو اپنے

تمثل میں واقعی کے موجود سلسل کو توڑ کر کبھی سیال جالت میں تحلیل
 نہیں کرنا اس کو اس قسم کا تصور نہیں ہو سکتا۔ وہ دنیا کو محض فرض کر لیتا
 ہے اور اس کو اس پر کبھی حیرت نہیں ہوتی کہ

باب ۲۳

شعور و حرکت

ہر قسم کا شعور حرکی گزشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج پر بحث ہوئی تھی مگر اس پر ہوتا ہے ہے کہ اس سے شعلم کے ذہن سے یہ بات فراموش نہ ہوتی ہوگی کہ ان کا آخری نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت پر ہونا چاہیے کیونکہ مرکز کا ہیجان برائندہ اعصاب کے ذریعہ سے عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی مشین ہے جو ہیجانوں کو روایت عمل میں منتقل کر دیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس مشین کے وسطی یا مرکز ہی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری نتیجہ اعمال یعنی جسمانی حرکات سے بحث کرنے ہیں اور یہ بتاتے ہیں ان حرکات کے وقت شعور کی کیا حالت ہوتی ہے؟

درآمدہ اعصاب پر جو ارتسام بھی ہوتا ہے۔ اس سے برائندہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ تو اس کا علم ہو یا نہ ہو مستثنیات سے قطع نظر کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکن احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے۔ جب ہم کسی دھماکے یا بجلی

کی کوند کی بنا پر چونک پڑتے ہیں یا کوئی ہمارے گرد گدی اٹھا دیتا ہے تو جو کچھ ان حالتوں میں نمایاں طور پر ہوتا ہے وہ نامعلوم طور پر ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خفیف حسوں سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے اور ان کی گد گدی کیوں نہیں محسوس کرتے اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے کچھ یہ کہ ہم ان کے عادی ہو کر بے حس سے ہو جاتے ہیں۔ عرصہ ہوا کہ پروفیسر پین نے اس عام اخراج کے منظر کا قانون انتشار نام رکھا تھا اور اس کو اس طرح سے بیان کیا تھا دو جب کسی ارتسام کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے تو متوجہات دماغ پر پھیل جاتے ہیں جس سے آلات حرکت میں ایک عام ہیجان ہوتا ہے اور احتسابی متاثر ہوتے ہیں۔

ہر ارتسام بلا استثنا عصبی مرکوزوں کے ذریعہ سے منتشر ہوتا ہے لیکن مرکز میں نئے تنوع کے گزرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عمل میں غفل انداز ہو جاتا ہے جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرض وقوع میں تھیں وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ ہوتا ہے تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے گزرنے کی بناء پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی عجیب و غریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب و غریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو محسوس کر کے یا کسی خیال کے آجانے کی بناء پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ یہ ہماری توجہ پرستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی ہیں جن میں اعضائے جسمانی کا عمل مراکز کی وجہ سے نہیں رکنا بلکہ ان مرکوزوں کے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے جو حوالی کی طرف روکنے والے تنوع کو خارج کرتے ہیں مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں تو ہمارا قلب ایک لمحہ کے لئے ٹرک جاتا ہے یا اس کی رفتار میں کمی آ جاتی ہے۔ اور پھر اور بھی زور کے ساتھ دھک دھک کرنے لگتا ہے۔ قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے اس کی وجہ

یہ ہوتی ہے کہ برآمدہ موج عصب المبتعد سے قلب کی طرف جاتا ہے اس عصب کی یہ خاصیت ہے کہ جب یہ پہنچتی ہوتی ہے تو اس سے قلب کی حرکت یا تڑک جاتی ہے یا بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے کی عادت جانی رہتی ہے کو

بالعموم ارتشام حسی کا اثر روکنے اور دبائے والے اثرات پر غالب آتا ہے اس لئے ہم اجالا کہہ سکتے ہیں کہ اخراجی موج سے جسم کے تمام حصوں میں حرکت رونما ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حس کے گل جتنے اثرات ہو سکتے ہیں ان سب کی تحقیق پر ہنوز علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں گذشتہ چند سال نے اس میں شک نہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اب اس امر کے متعلق ہمارے پاس اختیاری ثبوت موجود ہیں کہ خفیف سی حس سے بھی حرکت قلب شریانی دباؤ تنفس عرق غلظت پتلی مثانہ اسعاز رحم اور عضلات ارادی کے انقباض کی کیفیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک عمل جہاں بھی کہیں شروع ہو وہ مرکزوں اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرتا ہے جس سے اس کی فعلیت یا تو زیادہ ہو جاتی ہے اور یا کم ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا مرکزی عصبی مادہ عمدہ موصول کے مانند ہوا و بجلی سے بھرا ہوا ہو جس کے کسی حصہ کے تباہی میں اس وقت تغیر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ایک ہی وقت میں ہر جگہ تغیر نہ کر دیا جائے ہر سینڈر نے ایک عمدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کر کے کہ کوشش کی ہے کہ تمام وہ مخصوص حرکات جو اب اعلیٰ درجہ کے ترقی یافتہ حیوان کر سکتے ہیں دراصل انقباض و امتداد کی دو سادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تحفظی تحریکات اور روات عمل کا نتیجہ ہے جو بعد میں ترقی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد جنگلیانہ قسم کی تحریکوں اور جبلتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جن میں کھانا

اڑنا جنسی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو میکاچی استدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے توج کو جیسا کہ مسئلہ سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہئے۔
اب میں ان حرکات کی ممتاز اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تغیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ مندرجہ ذیل ہیں :-

(۱) جذبی اظہارات

(۲) جبل یا تسلیقی افعال

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔

باب ۲۴

جذبہ

جذبہ اور جبلت | ماحول کی کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے رجحان احساس کا نام جذبہ ہے اور ایک خاص قسم کے رجحان عمل کا نام جبلت ہے۔ لیکن جذبات کے ساتھ ان کے منظر ہر یعنی جسمانی حرکات بھی ہوتی ہیں جس میں ممکن ہے عضلات نہایت شدت کے ساتھ عمل کریں مثلاً جیسا کہ غصہ اور خوف کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر صورتوں میں جذبی حالت اور جبلی رد عمل رجوا ایک ہی شے سے ہو سکتے ہیں (ہیں امتیاز کرنا ایک حد تک وقت طلب ہوتا ہے۔ خوف کو جبلت کے باب میں بیان کیا جائے یا جذبات کے باب میں اس سوال کا جواب علمی نقطہ نظر سے کسی اصول پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا تصفیہ عملی سہولت سے ہو سکتا۔ داخلی ذہنی حالتیں ہونے کی حیثیت سے جذبات بالکل ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ان کے متعلق بیان و تشریح بھی بے سود ہے کیونکہ متعلم اس امر سے تو پہلے ہی سے واقف ہے کہ ان کا کس طرح سے احساس ہوتا ہے جو چیزیں ان کی محرک ہوتی اور جن روایات عمل کا یہ باعث ہوتے ہیں ان سے اگر ان کے علاقے کا

ذکر کرنے لگیں تو اس کے لئے خود ایک مستقل کتاب لکھنے کی حاجت ہو گئی۔ ہر وہ شے جو جبلت کو ہيجان میں لاتی ہے جذبہ کو بھی برا سمجھتے کرتی ہے۔ صرف اس قدر امتیاز کیا جاسکتا ہے کہ جس ردِ عمل کو جذبی کہتے ہیں وہ خود موضوع کے جسم ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جس ردِ عمل کو جبلی کہتے ہیں وہ بڑھ کر ہيجان پیدا کرنے والے معروض سے عملی تعلقات پیدا کر سکتی ہے۔ جبلت اور جذبہ دونوں میں معروض کی محض یاد یا خیال ہيجان تنگے لئے کافی سبب بن سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی توہین کے موقع پر اس قدر غضبناک نہ ہو جتنا کہ اس توہین کا خیال کر کے بعد میں غضبناک ہو جائے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی مردہ ماں کو دیکھ کر جوشِ محبت سے زیادہ متاثر ہو اور اس کو اس کی زندگی میں کبھی اس قسم کا جوش نہ آیا ہو۔ باقی باب میں میں لفظ معروض جذبہ ایسی شے جو طبعی طور پر موجود ہے اور ایسی شے جس کا محض خیال ہو دونوں کے لئے بلا کسی امتیاز کے استعمال کروں گا۔

جذبہ کی لا تعداد | غصہ خوف محبت نفرت خوشی شرم فخر غرور اور ان کی اقسام ہیں | اقسام کو جذبات کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مقابلہ شدہ جسمانی ردِ عمل وابستہ ہوتے ہیں۔ جذبات لطیف اخلاقی علمی جمالیاتی احساسات ہیں اور ان کا جسمانی ردِ عمل مقابلہ بہت کم شدہ ہوتا ہے۔ جذبہ کی مختلف اقسام اور اس کے معروضات و حالات کے بیان محض ہی کو جتنا چاہو طول دے سکتے ہو۔ جذبات کے اندرونی امتیازات غیر متناہی طور پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور یہ ایک حد تک داخل زبان ہو گئے ہیں مثال کے طور پر ان مرادفات کو لو نفرت عداوت پیر بغض گھن حقارت عناد کینہ وغیرہ لغات مرادفات ان میں امتیاز کرتے ہیں اور نفسیات کی درسیہ کتب بھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جرمن زبان کی نفسیات کی اکثر درسیہ کتب کا باب جذبات لغت مرادفات کے ہی مساوی ہوتا ہے۔ لیکن ایک شے پر عرق ریزی کرنے کی

بھی حد ہوتی ہے۔ اور اس ضرورت سے زیادہ کاوش کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ڈیکارٹ سے لے کر پہچے تک یہ موضوع تشوہی و بیانی بحثوں سے بھر گیا ہے اور نفسیات کا سب سے زیادہ تھکا دینے والا حصہ ہے۔ یہ صرف اکتا دینے والا ہی نہیں بلکہ تم کو یہ امر محسوس ہو گا کہ اس کی تقسیم زیادہ تر یا تو فرضی و مصنوعی ہے یا غیر ضروری ہے اور اس کے صحیح ہونے کے دعویٰ جمعہ لے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے جذبات کے متعلق نفسیات میں کوئی ایسی تجربہ نہیں جو محض بیانی و تشوہی ہی نہ ہو۔ ناولوں میں جذبات کو جس طور سے بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو اس سے دلچسپی ہوتی ہے، کیونکہ ہلکوانسے سابقہ پڑتا ہے اور ہم میں وہ جذبات ہوتے ہیں۔ ان سے ہم ان معروضات اور مواقع سے واقف ہو جاتے ہیں جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں اور تامل کا ذرا سا اشارہ بھی اگر اس کے کسی صفحہ پر ہوتا ہے تو اس پر فوراً ہی اور نہایت محسوس طور پر جواب ملتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثلی فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں اور ان سے بھی ہمیں ایک عارضی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے اگر میں اس موضوع پر کتا میں پڑھ پڑھ کے اینا دماغ بھی خالی کر دیتا تو بھی ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کہ کسی شو پہنائے کے کھیت پر ٹیکہ چانوں کی شکل و صورت کے زبانی بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں مرکزی نقطہ نظر یا استخراجی یا اختراعی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر مختتم طور پر امتیاز تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں اور کبھی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہنچتیں۔ حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں ان کا کمال یہ ہے کہ عمیق تر سطحات تک پہنچتے چلے جائیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے بچنے کا کوئی راستہ نہیں ہے میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے بچنے کا راستہ ہے جو ان کے تنوع کی وجہ

نفسیات میں جذبات کے متعلق وقت یہ ہے کہ انکو بالکل علیحدہ علیحدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تاریخ

طبعی کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدتیں خیال کیا جائے گا اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ ہنایت ادب کے ساتھ ان کی ملحدہ و ملحدہ خصوصیات اثرات کی فہرست تیار کر لی جائے لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں (جس طرح سے اب انواع کو نوارث و تغیر کے نتائج کہا جاتا ہے) تو محض امتیاز کرنے اور فہرست بنانے کی چند ان اہمیت نہیں رہتی۔ اگر ایسی بطح مجائے جو سونے کے اندھے ذہنی ہو تو پھر اندھے کی شکل و صورت بیان کرنا معمولی بات ہے۔ اب میں آئندہ چند صفات پر جذبی احساس کا ایک ہنایت ہی عام سبب بیان کروں گا اور ابتداء اپنے بیان کو جذبات کشیف تک محدود رکھوں گا۔

جذبات کشیف | ان جذبات کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ میں احساس علامہ کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک طرح کے ذہنی تاثر کا جسمانی سے پیدا باعث ہوتا ہے جس کو جذبہ کہتے ہیں اور یہ آخر لہذا کہ ذہنی حالت جسمانی علامہ کا باعث ہوتی ہے اس کے برعکس میرا ہوتا ہے

نظر یہ یہ ہے کہ ہیجان کن واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ ہے۔ عقل کہتی ہے کہ ہماری دولت چھن جاتی ہے اسلئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جھگڑ میں ہم کو ریچھ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس فقرضیہ کی مجھے حمایت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے یہ ترتیب صحیح نہیں ہے۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی ان کے باہین علامہ جسمانی کا حامل ہونا ضروری ہے اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رنج ہوتا ہے اس لئے کہ ہم روتے ہیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوفزدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم

اس لئے روتے مارتے یا کا پنتے ہیں کہ ہمیں رنج ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علامتوں کو یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل وقوفی ہو گا اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مفقود ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم سمجھ کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں چاری تو ہن ہوا اور مارنا ہی مناسب خیال کریں۔ لیکن ہم کو واقف خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہیے۔ اگر افزائشیہ کو اس طرح بے ڈھنگے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سنیکا فوراً ہی اس سے انکار کر دیگا۔ حالانکہ اس کی پیچیدگی دور کرنے کے لئے کسی طویل یا دور انکار تقریر کی ضرورت نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آجائے۔

ابتداءً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ خاص خاص ادراک ایک قسم کے فوری جسمانی اثر کی بنا پر جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے عام جسمانی اثرات پیدا کرتے ہیں۔ نظم ڈرامے یا کسی بہادر کی داستان کے سنتے وقت اکثر ہمیں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ جسم میں اچانک سنسنی ہو جاتی ہے یا دل دھڑکنے لگتا ہے یا دل بھر آتا ہے اور یہ حالتیں کبھی کبھی ہم پر غیر متوقع طور پر طاری ہو جاتی ہیں۔ گانا سنتے وقت ایسا اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ اگر جنگل میں اچانک کوئی سیاہ سی شکل حرکت کرتی ہوئی نظر آئے تو اس سے پہلے کہ ہمارے ذہن میں خطرہ کا کوئی خاص تصور پیدا ہو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڑکی کے کنارہ پر جائے تو ہم کو ”اب خیر نہیں“ کا شہور احساس ہوتا ہے۔ ہم خود بخود ہنسنے کو ہٹ جاتے ہیں اگرچہ اس امر کا بالکل یقین ہوتا ہے کہ وہ کسی قسم کے خطرہ میں نہیں ہے اور نہ اس کے گرنے کا ہم کو کوئی مینر خلیل ہوتا ہے۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ بچپن میں جب میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوئی کہ گھوڑے کے خون بہتے ہوئے دیکھ کر مجھے غش لگنا تھا اور حیرت تھی کہ مجھے غش کیوں لگیا۔ خون ایک ڈول میں جمع ہو رہا تھا جس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دہوکا نہیں دیتا تو

میں نے لکڑی کو اس میں چلایا اور خون کو لکڑی پر سے ٹپکتے ہوئے دیکھا مجھے اس وقت طفلانہ استعجاب کے سوا اور کسی امر کا احساس نہ تھا لیکن اچانک میری آنکھوں کے سامنے اندازہ اُگیا اور مجھے کسی امر کا ہوش نہ رہا میں نے بھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر آدمی بیہوش ہو جاتا ہے یا جی متلائے لگتا ہے۔ مجھے اس سے کسی قسم کی وحشت یا خوف کا احساس نہ تھا اس لئے مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اتنی چھوٹی سی عمر میں بھی بعد میں مجھے اس امر پر بڑی حیرت ہوئی کہ ایک ڈول بھر سرخ سیال شے کی موجودگی محض نے مجھ میں اس قسم کے شدید جسمانی اثرات کیونکر پیدا کر دیئے؟ اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کا قریبی سبب کوئی قطعی اثر ہے جو اعصاب پر پڑتا ہے امراض کے ان واقعات سے ملتا ہے جن میں جذبہ بے مقصد رہ جاتا ہے۔ میرے نظریہ میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کے ذریعہ ہم نہایت ہی آسانی کے ساتھ امراضی حالتوں اور معمولی حالتوں کو ایک ہی اصول کے ماتحت بیان کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانہ میں ہم کو ایسے مریض ملتے ہیں جو بلا وجہ خوف غصہ رنج یا غور میں مبتلا ہوتے ہیں اور ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جو پورے خارجی اثرات کے موجود ہونے کے باوجود بھی جذبہ میں مبتلا نہیں ہو سکتے پہلی حالت میں تو ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ عصبی آلات کسی ایک عصبی جہت میں اس قدر ڈکی گئے ہو جائے ہیں کہ تقریباً ہر چیز خواہ وہ کتنا ہی ناکافی و غیر صحیح کیوں نہ ہو ان کو اس جہت میں پہنچ کر دیتا ہے اور احساسات کا وہ مرکب پیدا کر دیتا ہے جس کا جذبہ کا جسد نفسی بنا ہوا ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص لبا سانس نہیں لے سکتا دل اس کا دھڑکتا ہے سینہ و شکم میں اس کے ایسا تغیر محسوس ہوتا ہے جو قلبی پریشانی کے وقت ہوتا ہے خاموش ٹھٹھنے اور دھبک جانے کا رجحان اس سے ظاہر ہوتا ہے اس کے ساتھ اس میں اور ایسے احتشانی اعمال ہورہے ہیں جن کا فی الحال ہم کو علم ہی نہیں اور یہ سب خود بخود اور بلا وجہ ہورہے ہیں لیکن ان سب کا مجموعی اثر اس

پر یہ ہو گا کہ وہ جذبہ خوف کو محسوس کرے گا اور ذہنی خوف کا مریض ہو گا۔
میرے ایک دوست اس مرض میں مبتلا تھے ان کا بیان یہ ہے کہ
مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام قصہ قلب اور آلات تنفس کے گرد
ہوتا ہے۔ جب کبھی اس مرض کا دورہ ہوتا ہے تو میری تویہی کوشش ہوتی
ہے کہ سانس کو قابو میں کروں اور قلب کو سکون دوں۔ جس وقت میں
سانس بے بے پنے لگتا ہوں تو واقعہ یہ ہے کہ خوف دور ہو جاتا ہے پھر
اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ اور

کچھ نہیں ہے اور اس کی علت خالصتہ جسمانی ہوتی ہے۔
دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ وہ کسی قسم کا بھی
ہو اسی وقت شدت یا خفت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جو وقت اس کا
وقوع ہوتا ہے۔ اگر متعلم نے اس طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کیلئے
یہ تحقیق کرنا کہ خود مجھ میں ایسے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو
میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے مختص سمجھ سکتا ہوں خالی از دلچسپی نہ ہو گا۔
اس سے یہ امید کرنا تو بچا ہے کہ وہ اس قسم کی تحلیل کے لئے کسی شدید
جذبی ہیجان کو روکنے پر قادر ہو سکے گا۔ لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ
نہیں ہوتی ان کا تو وہ مشاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے
مستقل صبح معلوم ہو اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق ہی صبح مان سکتے
ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے اور اس کا ہر حصہ اس جس
شخصیت میں جو ہم میں سے سب کے ساتھ ہوتی ہے اپنا احساس شریک
کرتا ہے خواہ وہ خمی ہو یا علی خوشگوار ہو یا تکلیف دہ یا شکوک یا کمزور
حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حیثیت کے ان مرکبات
کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔ خفیف سی تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے
ساتھ مشاہدہ کی جاسکتی ہے کہ آنکھیں اور ہر و منقبض ہوتے ہیں جو وقت
اور دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے تو ویسا معلوم ہوتا ہے کہ خلق
میں کوئی شے انکی ہوئی ہے جو جھگڑے وقت گلے گلے صاف کرنے یا خفیف

کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں لو ان کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جاسکتا ہے۔ ان عضوی تغیرات کی جو مختلف ترتیبات ہو سکتی ہیں ان سے یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کی کوئی قسم جسمانی رد عمل کے بغیر حیثیت مجموعی ایسی عدم المثال نہیں ہو سکتی جیسی کہ خود ذہنی حالت ہوتی ہے۔ اجزاء متغیرہ کی تعداد عظیم کسی ایک جذبہ کے کامل اظہار کے اعادہ کو بہت ہی دشوار کر دیتی ہے ممکن ہے ہم عضلات ارادی میں تو اس کو معلوم کر سکیں لیکن جلد غدود اور احشاء میں ناکام رہیں۔ جس طرح مصنوعی چیمینک میں سے حقیقت کا کچھ جزو معدوم ہوتا ہے اسی طرح غم یا جوش کا اگر معمولی سبب نہ ہو تو یہ کچھ کھو کھلا اور بے مغز سا معلوم ہو گا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا تصور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام علامات جسمانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہا یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا جس سے جذبہ بن سکے محض اور اک کی سرد اور بے غرض حالت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے تامل سے اس بیان کی تائید کرتے ہیں لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار ہے کہ ہمارے تامل سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے مسئلہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ ہنسی کے تمام احساس اور ہنسنے کے کل رجحان کو ایک شے کے مضحکہ خیز ہونے کے شعور سے نکال ڈالو اور بتاؤ کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس شے سے مشابہ ہے آیا یہ اس اور اک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیا کی جماعت سے تعلق رکھتی ہے تو وہ جواباً اسی امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جو بات تم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے ہم تو جب مضحکہ خیز شے کو دیکھیں گے تو لازمی طور پر ہنسنے اس میں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شے کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دبا دینا کچھ آسان کام نہیں ایک جذبی

حالت میں جب اپنے اوج کمال پر ہو تو اس وقت سے بعض عناصر احساس نکال ڈالنا اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا یہ خیال ہے کہ جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ گئے ہیں وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہونگے۔ خیال کرنے کی بات ہے کہ اگر خوف سے قلب کی حرکت تیز نہ ہو سانس نہ پھولے ہونٹ نہ کا پیس ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں رواں کھڑا نہ ہو جائے اشتاء میں قراقرز نہ ہو تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہو گا۔ کم از کم میں تو اس کا تخیل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو نہ چہرہ پر سرخی ہو نہ ہتھکے پھیلے ہوئے ہوں نہ دانت کچکچائیں نہ تشدد و آبریزش کی طرف رجحان ہو بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں تنفس معمول کے مطابق ہو چہرہ پر اطمینان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جوہی علامات غضب کی حس مفقود ہوتی ہے تو غصہ بھی کا فور ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شے اس کی جگہ لیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی پاداش میں مستوجب سزا ہیں۔ یہی حال غم کا ہے اگر آنسو نہ بہتے ہوں سبکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہو محسوس نہ ہو سینہ کی ہڈی میں درد نہ ہو تو یہ کیسا غم ہو گا یہ ایک بے احساسی کا تو تصور ہو گا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی لو اس کے متعلق یہی نتیجہ نکلے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و عملات سے علیحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صفر ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا محال کو ممکن کرتا ہے یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہوتا جلتا ہے مجھ میں جسے

کثیف جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تیزات سے ہیں
 ہیں اور انھیں پریشان ہے جن کو ہم معمولاً ان کی علامات یا نتائج کہتے ہیں اور
 اسی قدر مجھ پر یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے
 تو میں شدید یا خفیف کسی قسم کے بھی تاثر کو محسوس نہ کر سکوں اور مادی
 زندگی صرف وقوفی اور فطری قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی ممکن
 ہے قدیم حکماء کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستش حیات کے احیاء کے چند
 نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے ؟

اس نظریہ کو مادی یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو
 نہ کہنا چاہئے یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات عصبی اعمال کی بنا پر پیدا
 ہوئے ہیں۔ جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائیگا

اس وقت تک تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی اس کی مخالفت
 نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی جا رہی ہے اگر کسی کو اب بھی اس میں
 مادیات نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدد دی گئی
 ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں جن کو خارجی واقعات درآئندہ متوجہات کے ذریعہ
 سے پیدا کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطون پسند ان نفسیات
 ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاکت سی پائی جاتی ہے۔
 لیکن داخلی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہیں گے۔ ان کے ظہور کی
 عضو یا قی وجہ ان میں تیز پیدا نہیں کر سکتی۔ اگر کسی عضو یا قی نظریہ یہ آغاز
 کی رو سے یہ عمیق خالص حقیقتی اور روحانی واقعات ہیں تو یہ اس حسی نظریہ کی
 بنا پر کچھ کم عمیق خالص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جاتے۔ خود ان کے
 اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریہ کو اس امر
 کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ حسی اعمال کا ذیل و مادی ہونا ضروری نہیں
 ہے اسی قدر معقول ہے جس قدر کہ ان کی رذالت و مادیات سے یہ ثبوت
 دینا کہ اس قسم کا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا !

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے

اور ہر عنصر ایسے عضوی عمل سے پیدا ہوتا ہے جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں یہ عناصر سب کے سب عضوی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک پہچان اور شے کا اضطراری نتیجہ ہوتا ہے اب فی الفور متعین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت پیچیدہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ پہلے سوالات اصطفا ف سے متعلق تھے جذبہ کس جنس سے تعلق رکھتا ہے کس جذبہ کی کونسی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے، ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں اب علمی سوالات درپیش ہیں یہ شے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شے کو لے لے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں یہی خاص تغیرات کیوں پیدا کرتی ہیں اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں، اس طرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تحقیقات کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ اصطفا ف و تشریح حکمت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔ جس وقت علمی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ پائیں گاہ میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علمی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے۔ اب جس وقت کسی جذبہ کی علمی اعتبار سے فوجہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلان شے لا تعداد اضطراری افعال کا باعث ہوتی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احسا ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آجائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غمخورد اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو انکی ساخت کا اور دوسرے ان معروضات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شے دو امی طور پر متعین تو ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ اضطراری افعال میں فی الحقیقت بجد اختلاف ہوتا ہے، مختصر یہ کہ اگر کوئی عرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر اصطفا ف صحیح اور اسی قدر قرین فطرت ہو سکتا ہے۔ اور اس قسم کے سوال کہ خدا

یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے اس کے بجائے اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں عضوی سیکانیک کے لئے ایک طرف اور تاریخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے جو (اور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جواب کا ملنا ذرا دشوار ہو آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا تذکرہ کروں گا جو اس سوال کے جواب دینے کے متعلق کی گئی ہے۔

ایک نتیجہ کی تصدیق اگر ہمارا نظریہ صحیح ہے تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ اگر کسی جذبہ کے نام نہاد مظاہر و علامت ارادہ اور دیدہ دانستہ پیدا کرنے یا جس تو اس سے خود جذبہ پیدا ہو جائے گا اب جس حد تک اس کی جانچ پوسختی ہے تجربہ اس کی تائید کرتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ جھگڑے دشمن کی ذہنیت کس قدر غالب آجاتی ہے اور غصہ یا غم کی علامات کے اظہار سے یہ جذبات کس قدر شدید ہو جاتے ہیں۔ سکی رینج کو شدید تر کر دیتی ہے اور اپنے سے بھی قوی تر سبکی کا باعث ہوتی ہے یہاں تک آخر کار تبحر کا غلبہ سکون بخشتا ہے غصے کے متعلق تو ہر شخص جانتا ہے کہ بار بار ظاہر کرنے سے یہ کس حد تک پہنچ جاتا ہے کسی جذبہ کا اگر اظہار نہ کر دو تو یہ معدوم ہو جاتا ہے اسے جوش غضب کا اظہار کرنے سے قبل دس تک گن لو اس کا مکمل یا نکل نفع مکہ خیرا معلوم ہونے لگے کج جرات کو بحال رکھنے کے لئے سیٹی بجانا محض استعارہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر گردن جھکائے بیٹھے رہو ٹھنڈے سانس بھرے جاؤ۔ اور ہر بات کا ریجیدہ آواز سے جواب دو رینج باقی رہیگا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے زیادہ قیمتی کوئی اصول نہیں ہے اور جن لوگوں کو تجربہ کئے وہ جانتے ہوں گے کہ اگر ہم اپنے غیر خوشگوار جذباتی رجحانات پر غالب ہونا چاہیں تو ہم کو ہوشیاری اور شروع شروع میں ٹھنڈے دل سے ان کے مخالف رجحانات کی خارجی حرکات کی مشق

کرنی چاہئے جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا لازمی طور پر پھیلنے کا۔ اور انگلی اور مردہ دلی رفتہ رفتہ معدوم ہو جائے گی اور خوشی اور نرمی ان کی جگہ لے لی۔ اپنی پیشانی کے ممکن دور کرواؤ انھوں کو شگفتہ بناؤ اور جسم کو حکمی حصہ کے بجائے ظہری حصہ کی طرف سے خم دو پوری آواز سے بولو لیجئے دل سے علیک سلیک کرو اس پر اگر تمھارا دل رفتہ رفتہ خم نہ ہو جائے تو یوں سمجھو کہ یہ پتھر کا بنا ہوا ہے۔

اس کی مخالفت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر ایکٹر جو ظاہری علامات کی بالکل نقل کر لیتے ہیں اور چہرہ انداز و آواز سے وہی حالت بنا لیتے ہیں ان کا بیان یہ ہے کہ کسی قسم کے جذبہ کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ ولیم آرچر نے اعداد شمار کے ذریعہ اسے ان لوگوں کے متعلق بنائیت ہی مفید تحقیق کی ہے ان کا بیان یہ ہے کہ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ہم کو کوئی نقل پوری طرح سے کرتے ہیں تو اس کا جذبہ ہم پر بالکل طاری ہو جاتا ہے۔ ایکٹر کے بیان میں جو اختلاف ہے اس کی توجیہ غالباً آسان ہے۔ بعض فنکار اظہار کے احتیاطی اور عضوی جسم کو دبا سکتے ہیں اور بعض نہیں دبا سکتے۔ اور غالباً جذبہ کا زیادہ تر دار مدار اسی حصہ پر ہے۔ جو ایکٹر جذبہ کو محسوس کرتے ہیں وہ احتیاطی اور عضوی جزو کا کل طور پر علم نہیں کر سکتے جو محسوس نہیں کرتے وہ احتیاطی اور عضوی جزو کو بالکل غفلت کر سکتے ہیں۔

ایک اعتراض کا جواب اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے اور میں بھی اس کو مانتا ہوں کہ جذبہ سے مظاہر و غلام کا وہاں عموماً اس کو شدید تر کر دیتا ہے۔ اگر موقع ایسا ہو کہ ہنس ہنس نہ سکتے ہوں تو کسی شے کا متعلقہ خیر ہونا قطعاً تکلیف دہ ہو جاتا۔ اگر خوف کی وجہ سے غصہ کا اظہار نہ ہو سکے تو یہ دس گونہ نفرت سے بدل جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی جذبہ کا بھی آزادی کے ساتھ ظاہر کر لینا سکون بخش ہوتا ہے۔

یہ اعتراض اس قدر حقیقی نہیں جس قدر کہ سطحی ہے۔ دورانِ اظہار میں جذبہ ہمیشہ محسوس ہوتا ہے۔ اس کے بعد چونکہ مرکز معمولاً خالی ہو جاتے ہیں ہم اس کو محسوس نہیں کرتے لیکن جس حالت میں اخراج کا وجہی حصہ دوبالیا جاتا ہے ممکن ہے اس حالت میں صدری اور احتیاتی حصہ زیادہ شدید اور پائیدار ہوں جیسا کہ وہی ہوئی ہنسی کی حالت میں ہوتا ہے۔ یا ممکن ہے کہ اصلی جذبہ کا معروض محرک اور روکنے والی قوت کی ترکیب سے بالکل دوسرے جذبہ میں بدل جائے جس میں پہلے سے مختلف اور ممکن ہے شدید تر عضو کی ہیجان واقع ہو۔ اگر میں اپنے دشمن کو مار ڈالنا چاہتا ہوں مگر اس کے مار ڈالنے کی جرات مجھ میں نہ ہو تو اس میں شک نہیں میرا جذبہ اس سے بالکل مختلف ہو گا جو اس حالت میں ہوتا جس حالت میں اپنے غصہ کو فروغ ہو جانے کا موقع دیتا۔ لہذا یہ حیثیت مجموعی اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے۔

جذبات لطیف جذباتی جذبات میں ممکن ہے جسمانی رد عمل اور احساس دونوں خفیف ہوں ایک نقاد فن عمل فن کا ذہانت اور رد کھے پن سے اندازہ کرتا ہے۔ لیکن کبھی فن شدید جذبات کا بھی باعث ہو سکتے ہیں جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو ہمارا نظریہ اس کے تجربہ کے اوپر بھی صادق آتا ہے۔ ہمارا نظریہ یہ چاہتا ہے کہ داخلی تموجات جذبات کی بنا ہوں۔ لیکن ثانوی عضوی رد عمل خواہ تو اس سے ہیجان پذیر ہوں یا نہ ہوں عمل فن کا ادراک بہر حال داخلی تموجات ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔ مظہر فن خود ایک معروض حس ہوتا ہے اور معروض حس کا ادراک چونکہ ظاہر یا شدید تجربہ ہوتا ہے اس لئے جو کچھ لذت اس کے ساتھ ہوگی اس میں نمایاں پن اور شدت ہوگی۔

اس سے مجھے انکار نہیں کہ لذت لطیف بھی ہو سکتی ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ خارجی تموجات کے بغیر خالصہ کوئی دماغی جذبہ بھی ہو سکتا ہے۔ اخلاقی طمانیت شکر گزاری یا استغماہ کسی سوال کے حل ہونے پر

ایک قسم کا طمینان یہ خالص دماغی جذبات ہیں۔ لیکن جب ان کے ساتھ جسمانی احساسات رونما نہیں ہوتے اس وقت شدید جذبات کے مقابلہ میں ان کی کمزوری اور بھی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ خیالی اور تاثر پذیر انطخاص میں دماغی جذبہ کے ساتھ جسمانی اثرات بھی ضرور شریک ہو جاتے ہیں مثلاً جب کسی حقیقت کا احساس ہوتا ہے تو اس وقت آواز بھر جھری اور آنکھیں اشک آلود ہو جاتی ہیں جب کبھی حد سے زیادہ مسرت ہوتی ہے گو اس کا محل کتنا ہی عقلی کیوں نہ ہو مگر یہ ثانوی اعمال ضرور رونما ہو جاتے ہیں۔ لیکن جب تک ہم استدلال یا ظرافت کے حسن پر واقف مسکرا نہیں دیتے جب تک کسی مقدمہ کو دیکھ کر ہتھوڑا نہیں ہوتا یا سیر چشمی کے کام کو دیکھ کر جھومے نہیں لگتے اس وقت تک ہمارے ذہن کی حالت کو مشکل سے جذبی کہا جاسکتا ہے حقیقت میں یہ محض اس امر کا ذہنی ادراک ہوتا ہے کہ بعض چیزوں کو کیونکر صرف حق بجانب نظر بیانا کر یا نہ وغیرہ کہہ سکتے ہیں نفس کی اس قسم کی منصفانہ حالت کو جذبی نہیں بلکہ وقوفی کہنا جائز ہے۔

صفحہ ۳۷ پر جو وجہ بیان کئے ہیں ان کی بنیاد پر نفس جذبات خوف کی تشریح کی کوئی فہرست اصطفا یا ان کی علامات کی تشریح و توضیح نہ کروں گا۔ قریبالِ واقعات سے متعلم خود واقف ہے تاہم علامات خوف کے متعلق بہترین تشریح کا رنامہ ڈارون کا بیان ہے جس کا ذیل میں اقتباس درج کیا جاتا ہے۔

خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے اور اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامع دفعتاً مہمب ہو جاتے ہیں دونوں میں آنکھیں اور منہ بالکل کھل جاتے ہیں اور ابرو اوپر کو اٹھ جاتے ہیں۔ خوف زدہ شخص ابتداءً بت کی طرح ساکت و صامت کھڑا رہتا ہے یا کچھ فطری طور پر دبا جاتا ہے۔ گو باحریف کی نظر سے بچنا چاہتا ہے قلب ہرعت و شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے اس کی اختلاج کی سی کیفیت ہو جاتی ہے یا پسلیوں سے ٹکرائے لگتا ہے

لیکن اس وقت یہ معمولی سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا جس سے جسم کے کل حصوں کو خون کی زیادہ مقدار پہنچنے لگتی ہو گیوں کہ جلد فوراً ہی اس طرح سے زرد پڑ جاتی ہے جیسے کہ ابتدائی فطنی کی حالت میں ہوتا ہے سطح کی یہ زردی بیشتر یا تمام تر اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ حرکی مرکز اس طرح متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی ٹھریاں منقبض ہونے لگتی ہیں شدت خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلنے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کانکھنا اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے اسی سے سر و پسینہ کا محاورہ بنتا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدود صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جس وقت جسم گرم ہوا ہے رواں بھی کھڑا ہو جاتا ہے اور عضلات کا پٹنے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا افضل صیغہ نہیں ہوتا اس لئے تنفس مرعہ ہو جاتا ہے۔ لعاب دہن کے غدود پورے طور پر عمل نہیں کرتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ منہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیف سے خوف کے عالم میں جاثیاں لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی کپکپی ہے۔ اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز جھرجھری اور فیوہنج ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھ کر سمیت ہو جاتا ہے تو ہم کو اور جذبات کی طرح اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں قلب نہایت شدت کیساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے۔ اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ چہرہ پر مردنی چھا جاتی ہے۔ سانس بٹھل آتا ہے۔ بازو پھیل جاتے ہیں انسان کا نپتا ہے اور ہونٹوں سے بیخ کی سی حرکت رونما ہوتی ہے۔ رخساروں پر کپکپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی شے اٹکی ہوئی ہے آنکھوں کے ڈھیلے اس شے پر

جسے ہوئے ہیں جس سے انسان خائف ہو جاتا ہے اور چھپنی کے ساتھ ادھر ادھر گھومتے ہیں۔

پتلیاں بہت پھیل جاتی ہیں۔ جسم کے تمام عضلات یا توجہ سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے کئی حرکت ظاہر ہوتی ہیں۔ مٹھوں کو انسان کبھی دباتا ہے کبھی کھوٹتا ہے کبھی جھٹکے دیتا ہے۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے سر پر مارتا ہے یہ آخری حرکت مسٹر ہیجی نور نے ایک خوف زدہ اسٹریلیو میں مشاہدہ کی تھی بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا نہایت ہی شدید جھٹکا ہوتا ہے اور یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جری سے جری سپاہی بھی اپنا کمر اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے۔

جذبہ ردِ عمل کی وہ مختلف معروضات کیونکر عالم وجود میں آتے ہیں جو پیدائش

جسمانی تخلیج پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ سوال حال ہی میں اٹھا ہے۔ اس پر اس کے جواب دینے کی بعض دلچسپ کوششیں کی گئی ہیں۔

بعض حرکات اظہارِ نفسی اس طرح پر توجہ کی جاسکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کمزور اعداد سے ہیں جو زمانہ سابق میں (جبکہ وہ قوی تھیں) موضوع کیلئے مفید تھیں اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعداد ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی متلازم تھیں جو عضویاتی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید تھیں دوسری قسم کے ردِ عمل کی مثال میں خوف و غصہ میں نفس کی بے قاعدگی کو پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حلوں اور مدافعتیہ حرکتوں کی یا سخت بھاگنے کی عضویاتی یا دھماکے۔ کم از کم مسٹر اسپنسر کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرنے لگے ہیں۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنہوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی بھی توجہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ زمانہ ماضی کے مفید

افعال کا تحت الشعوری و خفیف ہیجان ہیں -

وہ کہتے ہیں کہ نظم لگتے یا بھاگتے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا خفیف مفقذار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مرادف ہے - اور جو ذہنی حالت پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف مفقذار پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے - یہ امر کہ میلان افعال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف نتیجہ ہوتے ہیں جن کو ان افعال میں دخل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے مثلاً خوف جب شدید ہوتا ہے تو یہ اپنے آپ کو شور و شیون سے بچ نکلنے کی کوششوں دل کی دھڑکن، اور اعضا کی کپکپی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں جب اس مصیبت سے واقف تخلیف اٹھاتا ہے جس سے کہ وہ ڈرتا ہے - جذبہ غضب نظام عضلی کا عام تناؤ دانت میٹے پنجے نکالنے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے پھٹنے پھیلانے اور غرائز سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ ان افعال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت ہوتے ہیں - ان خارجی شہادتوں کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں کا اضافہ کر سکتا ہے - اس امر کی ہر شخص شہادت دے سکتا ہے کہ خوف محض بعض تکلیف وہ نتیجہ کے استحضار کا نام ہے - اور غصہ ان افعال و اثرات کے ذہنی استحضار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی شخص کو کسی قسم کی تکلیف پہنچاتا ہے -

اس اصول سے کہ جذبہ ان روایات عمل کی کمزور شکل ہے جو ہیج ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہوا کرتے تھے - مختلف طور پر کام لیا گیا ہے -

ناک نکھوں چڑھانے زہر خندہ کرنے یعنی اوپر کے ہونٹ کو اوپر چڑھانے سے جیسی خفیف علامت تک کے متعلق ڈارون یہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت کی یادگار ہیں جب ہمارے مورث بڑی تھوئیاں رکھتے تھے اور حملے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے جس طرح سے کہ اب

کہتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت مہنوں چڑھانے یا حیرت کے وقت منہ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مفید نہیں مگر وہ حرکتیں انہیں کی یادگار ہیں۔ اور اس وقت اوپر چڑھتے ہیں جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھوں کو کھولتے ہیں۔ منہ اس وقت کھلتا ہے جس وقت کسی شے کو نہایت ہی شوق اور غور سے سنتے ہیں جس کے ساتھ عضلی کوشش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصہ میں نقصوں کے پھیلنے کی اپنسر یہ توجیہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منہ میں لے لیا کرتے تھے۔ جس وقت ان کے منہ میں حریت کا جسم آتا تھا تو سانس لینے میں دقت ہوتی تھی تو وہ نیتھے پھیلا کر سانس لیتے تھے۔

خوف کی حالت میں کپکپی کی مانی گاڑا یہ وجہ تھلا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرہ اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے ہیجان سے دماغ کی طرف خون بہت جلا جاتا ہے اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون گردن اور چہرہ کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ انسوؤں کے متعلق ڈارون اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی خون کا زور دماغ کی طرف سے کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد عضلات پیشانی پر بل ڈالتے وقت منقبض ہوتے ہیں ان کا ابتداء تو یہ قاعدہ تھا کہ بچپن میں چیختے وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے ان عضلات کے انقباض سے زیادہ خون اس طرف نہیں آنے پاتا۔ یہ حرکت اب تک باقی ہے اور جب کوئی دشواریا غیر دلچسپ شے سامنے آتی ہے فوراً پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

ڈارون کہتا ہے کہ چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت پر بچے پشت ہا پشت سے عمل کرتے چلے آئے ہیں اور جب کبھی رونا یا چلانا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر ضرور بل پڑ جاتے ہیں تو یہ تکلیف دہ اور

ناگوار شے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ اتلاف پا گیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب کبھی اس قسم کے واقعات ہوں گے تو پشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اس سے روئے چھینے کی کبھی نوبت نہیں آتی۔ چھیننے اور جلانے کو چاہیں تو بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں۔ لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی مادت کو کسی زمانہ میں بھی ٹھہرانا بہت دشوار ہے۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً قرار واقعی توجہ نہیں کی اور وہ اصول یہ ہے کہ مائل مہیجیات حسی پر یکساں رد عمل ہونا چاہئے۔ ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف حسی حلقوں کے اتصالات میں مشترک ہیں۔ کل اقسام کے تجربہ نہیں ہو سکتے ہیں کل اقسام کے تجربہ بہ نسبتی یا ٹھوس ہو سکتے ہیں۔ کل حس تیز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ وٹ اور پڈرٹ نے ہمارے نہایت ہی ظاہر اخلاقی روایات عمل میں سے اکثر کی ذابقی حرکات کی علامات کے طور پر توجیہ کی ہے۔ جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے جس کو شیریں تلخ یا ترش سے کوئی مناسبت ہوتی ہے تو وہ حرکت ظہور میں آتی ہے جو اس ذائقہ سے پیدا ہوتی، ذہن کی وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعلاسی نام ہوتے ہیں مثلاً تلخ شیریں ان کے ساتھ منہ کی مخصوص حرکات نقلی ضرور ہوتی ہیں۔ "اس میں شک نہیں کہ منفرد و اطمینان کے جذبات کا اظہار حرکات نقل سے ضرور ہوتا ہے منفرد متلی کی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار بالعموم منہ جڑانے اور ناک جڑمانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا جسم ہوتا ہے گویا کہ کوئی مزید ارجحہ کھائی ہے۔ ہمارے یہاں معمولی طور پر جو انکار کا طریقہ ہے یعنی سر کو دائیں بائیں حرکت دینا یہ بھی طفلی کی یادگار ہے۔ اس لئے بچے سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگواری چیزوں کو منہ میں داخل ہونے سے روک سکیں اس کا مشاہدہ کسی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے۔

جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اذرا کرتے وقت سر کو
 آنکھ کی طرف جھکا کر خوراک کے منہ میں لینے کے مماثل ہے۔ اطلاقی و معاشقہ
 متغیر و ناپسندیدگی کے اظہار کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انکی عملی حرکت
 ہیں یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ آنکھ
 ہر اچانک اندیشہ پر جھپک جاتی ہے اور حرکت کسی ایسے اندیشہ سے مخصوص
 نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ ہر غیر متوقع اور ناگوار
 چیز پر آنکھوں کا جھپک جانا رد عمل کی پہلی علامت ہوتی ہے جن حرکات سے
 مماثلت ظاہر ہوتی ہے ان کی تشریح کے لئے مندرجہ بالا مثالیں کافی ہیں۔
 لیکن اگر بعض جذبی ردات عمل کی مذکورہ بالا دو اصولوں سے
 توجیہ ہو سکتی ہے اور مشغول نے خود محسوس کیا ہو گا کہ بعض امثلہ میں توجیہ
 کس قدر تباہی اور کمزور ہے تو بہت سے ردات عمل اسے بھی باقی رہ جاتے
 ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے متعلق فی الحال
 ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ میج کے اصلی اثرات ہیں انھی میں خوف کی
 حالت میں احشاء اور اندرونی غدد کا تاثر منہ کا خشک ہونا، غصہ کی
 خرابی اور طبیعت کی متلی ہے سخت غصہ میں جگر کا اختلال ہے جس سے بعض
 اوقات یرقان ہو جاتا ہے دموی ہیجان میں پیشاب کار کنا و بہشت میں
 شانہ کا سکڑنا انتظار میں جمائیوں کا آنا رنج میں مچھ کا گھٹنا پریشانی میں مچھ
 میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب نکلنا ہیبت میں تپتی پریشانی بتلی
 کا چھوٹا ہونا جلد کے گرم سرد مقامی و عام پسینے، جلد کی متماہٹ اور
 غالباً اور علامتیں ہونگی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر خفیف
 ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا اور نہ نام رکھا جاتا ہے
 لگبگی جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیجانوں کے ساتھ ہوتی ہے،
 بقول مسٹر اسپنسر اور سائنسز نیٹی گارڈ محض بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے۔
 یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ یہ جس جا فور سے ظاہر ہوتی ہیں اس کو
 ان سے کوئی نفع نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی پہنچے گا اندیشہ ہوتا ہے

نظام مہی جیسے جمیدہ نظام میں ایسی اتفاقی روات عمل ضرور ہوتی ہوگی جو خود اپنے کسی ذاتی فائدہ کی بنا پر کبھی عالم وجود میں نہیں آتی۔ بھری سفر میں دورانِ سر اور طبیعت کا ملنا ناگہ گدی اٹھنا موسیقی کا شوق مختلف نشئی اشیاء کی عادت ہی نہیں بلکہ انسان کی تمام ترجا لیائی زندگی اسی طرح سے اتفاقاً پیدائش کا نتیجہ ثابت ہوگی۔ یہ فرض کرنا حماقت محض ہوگا کہ جذبی روات عمل میں سے کوئی اسی طرح اتفاقاً پیدا نہ ہوتی ہوگی۔

باب ۲۵

جبلت

اس کی تعریف | جبلت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی، اور اس طرح پر عمل کرنے کی ہے کہ اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو نہ جبلتیں جسمانی ساخت کے عملی متلازم ہوتی ہیں۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر عضو کے وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

جن افعال کو جبلت کہتے ہیں، وہ سب کے سب عام اضطراری افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہیجوں سے پیدا ہوتے ہیں جب اس قسم کے مہیج حیوان کے جسم کے اسے مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ فاصلہ پر موجود ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ بلی چوہے کے پیچھے دوڑتی ہے، کتے کو دیکھ کر بھاگتی ہے، یا اس کا مقابلہ کرتی ہے، ڈھونڈ اور دیواروں پر سے گرنے سے احتراز کرتی ہے، آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو یہ وہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے تحفظ کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعلقات میں سے کسی کو

بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر معین طور پر رد عمل کرے۔ بہر حال میں وہ ملحدہ طور پر عمل کرتی ہے، اور اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ ایسی بنی ہے کہ جب وہ خاص دھڑکتی ہوئی شے جس کو چومہا کہتے ہیں، اس کے میدان نظر میں ظاہر ہو تو یہ اس کے عقاب کرے۔ اور جب وہ بھوکے اور شور مچانے والی شے جس کو کتا کہتے ہیں اس کو دور سے نظر آئے تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانتوں اور پنچوں سے اس کی تواضع کرے۔ پانی سے پاؤں اور آگ سے منہ کو کھینچ لے وغیرہ۔ اس کا نظام عصبی بڑی حد تک اس قسم کے ردات عمل کا مجموعہ ہے یہ ردات عمل چینک کی طرح اضطراری اور اتنی ہی خاص نہیں سے وابستہ ہوتی ہیں۔ ایک عالم حیوانیات اگرچہ اپنی آسانی کے خیال سے ان ردات عمل کو عام کمونانات کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حیوان میں کوئی خاص حس کوئی مثال یا ادراک ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ نظریہ ہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ کیوں کہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گزارتا ہے، اور خارجی اشیاء کے خیال سے اس کے لئے لائق تعلق بقاات ماننے پڑتے ہیں۔ جن کا تعین ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی مطابقت اس قدر پیچیدہ اور اس حد تک ہو سکتی ہے؟ کیا ہر شے خاص ہی اشیاء کے مطابق پیدا ہوئی اور محض انہی اشیاء کے مطابق ہوتی ہے۔ جس طرح فصل کنبجیوں کے مطابق ہوتے ہیں بلا شک اس کو یوں ہی تعین کرنا پڑے گا۔ عالم کے ذرا ذرا سے درزوں اور گوشوں سے لے کر خود ہماری جلد اور جو ارجح تک اپنے زندہ کمین رہ سکتے ہیں جن کے اعضا اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ رہتے ہیں اپنے گرد و پیش سے خوراک حاصل کرنے اور اس کے خطرات کا مقابلہ کرنے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔ جس طرح اس خلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں، اور اسی طرح اس کے کمینوں کے عمل تطابق کی باریکی کی بھی

انتہا نہیں۔

جبلت کے اوپر قدیم مصنفوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کو بے فائدہ لغاطی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس صاف واضح نقطہ نظر تک بھی نہ پہنچ سکے۔ بلکہ انھوں نے حیوانات کی پائیں میں اور غیبِ داں قوت (جو انسانی قوتوں سے اس قدر بالاتر ہے) اور خدائے عز و جل کے فضل پر جس نے ان کو یہ مواہب عطا فرمائے ہیں سوہوم استعجاب کرنے میں ہر شے کو پس پشت ڈال دیا ہے لیکن خدائے تعالیٰ کا فضل پہلے ان کو نطفِ عصبی عطا فرماتا ہے۔ اور جب ہم اپنی توجہ اس کی طرف منعطف کرتے ہیں تو معاً جبلتِ ایسی شے معلوم ہونے لگتی ہے جو اور واقعات زندگی سے کچھ کم و بیش

جبرت انگیز نہیں ہے۔

میرِ جبلت ایک شرمانے چھینکنے۔ کھانسنے منسنے یا نغنے کے ساتھ تال دینے تسویق ہوتی ہے اور گت بجانے کو ہیں جبلت کہنا چاہئے یا نہیں

یہ ایک محض اصطلاحی بحث ہے۔ عملِ چشمہ ایک ہی ہوتا ہے اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں مشرقی ایچ اسٹنڈر تسویقیات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ حسی تسویقیات اور اکی تسویقیات اور تصویری تسویقیات بر دی میں دیکھنا حسی تسویق ہے، اگر ہم لوگوں کو ایک طرف دوڑتے ہوئے دیکھیں اور اسی طرف دوڑنے لگیں تو یہ اور اکی تسویق ہوئی اور اگر بادل گر جنے یا مینہ برسنے لگے اور ہم کسی پناہ کی جگہ کو تلاش کریں تو یہ تصویری تسویق ہوئی۔ ایک ہی چمیدہ جبلی فصل میں بتدریج تینوں قسم کے تسویقیات ہونے کو دخل ہو سکتا ہے چنانچہ سمو کا شیر جو خوراک کی تلاش کے لئے نکلتا ہے تو اس میں تصورِ عارض کیا تھ ملکر عمل کرتا ہے جب اس کو آنکھ کان ناک کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شکار اس سے قریب ہے تو یہ اس کی طرف چلتا ہے۔

جب شکار چرنک کر بھاگتا ہے یا تھوڑے فاصلے پر رہ جاتا ہے یہ اس پر جست کرتا ہے۔ وہ اس کو کھانا اور پھاڑنا اس وقت شروع کرتا ہے جب اس کو اپنے پنجوں کے ذریعے سے اس کی حس ہوتی ہے تلاش کرتا۔ اپکنا کو دنا پھاڑ کھانا اتنے ہی مختلف مفصلی انقباضات ہیں۔ اور ان میں سے کوئی قسم بھی کسی ایسے مہیج سے پیدا نہیں ہوتی جو دوسری قسم کے فعل کے مناسب ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی مہیجوں کی موجودگی میں مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکیں کرتے ہیں جو ہم کو عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی اس قسم کی قطعاً غیر دلچسپ جیسے ٹوکری بھرا بندے میں سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اگر اسے کسی قسم کے نتیجہ کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہے۔ اس کا جواب صرف قیاسی طور پر دیا جاسکتا ہے۔ حیوانوں کی جبلت کا صرف اپنی جبلتوں سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ انسان سے جب ممکن ہوتا ہے تو وہ سخت فرش کو چھوڑ کر گرم بچھونے پر کیوں نیٹتا ہے۔ ٹھنڈے دن وہ چوٹے کے ٹکڑے دیکھ کر اپنے پیٹ میں کمرے میں سے نانا نوے مرتبہ اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط میں ہوتا ہے۔ اور دیوار کی طرف نہیں ہوتا۔ وہ جہازی بسکٹوں اور گدے پانی پر بکری کے گوشت اور شہین شراب کو کیوں ترجیح دیتے ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر دلچسپی کیوں ہوتی ہے، کہ اس کی ہر شے دنیا بھر کی تمام چیزوں سے دلچسپ اور اہم معلوم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ انسانی خصائل ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات و خصائل کو پسند کرتی ہے۔ اور ان کو معمولی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ حکما ممکن ہے ان عادات و خصائل پر غور کریں، اور اس نتیجے پر پہنچیں کہ ان میں سے اکثر مفید ہیں۔ لیکن ان عادات پر ان کے افادے کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا

بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ یہی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کو کرنا ہے۔ کروڑوں ایک شخص کھانا کھاتے وقت اس کے فائدہ پر غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اسے کھاتا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم اس سے یہ سوال کرو کہ جس شے کا ایسا ذائقہ ہو اس کو تم کیوں زیادہ کھاتے ہو تو وہ بھانے اس کے کہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرے۔ تمہیں ہو تو فہم سمجھ کر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش شے کی جس اور اس فعل میں جس کا یہ باعث ہوتی ہے اس کے لئے ایک نہایت ہی بدیہی ربط جس کے لئے انہی شہادت کے علاوہ کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔ مختصر یہ کہ اس شے کے لئے بقول برکلی ایسے ذہن کی ضرورت ہے جس کو علم کے خراب کر دیا ہو کہ وہ قدرتی بات کو عجیب خیال کرنے کے عمل کو اس قدر طول دے کہ وہ انسان کے جلی فعل کی وجہ دریافت کرے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک عالم مابعد الطبیعات ہی کے ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں ہم مشتے تکیوں ہیں۔ منہ کیوں نہیں بناتے؟ مجمع کے سامنے ہم اس طرح گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح کہ ہم ایک دوست کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دو شیزہ لڑکی کیوں ہمارے حواس کو اس قدر متزلزل کر دیتی ہے یہ معمولی ذہانت کا شخص تو صرف یہی کہہ سکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم ہستے ہیں۔ مجمع کو دیکھ کر قدرتی طور پر ہمارا دل دھڑکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم اس دو شیزہ سے محبت کرتے ہیں کیوں کہ وہ حسین روح ہے جس کو قدرت نے لباس کاملہ عطا فرمایا ہے۔ اور جس کو صنائع کائنات نے کل عالم میں سے محبت کے لئے انتخاب کر دیا ہے۔

غالباً اسی طرح ہر حیوان یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ خاص اشیاء کی موجودگی میں خاص امور کرنے پر مائل ہوتا ہے، یہ بھی بالکل بدیہی امور

ہیں۔ شیر کے لئے شیرینی ہی محبت کرنے کے لئے بنی ہے ریچھ کی عجوبہ
یچھنی ہی ہو سکتی ہے۔ کرکڑ مرعی کو فالبا یہ تصور بعید از خیال معلوم
ہوتا ہو گا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے نوکری بھر
انڈے ایک قطعی طور پر واجب اور محبوب تھے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہئے کہ ہم کو بعض حیوانات کی جبلتیں
کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجہ کیوں نہ معلوم ہوں، ہماری جبلتیں
بھی ان کو کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔
اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے
اس کی ہر تسویق اور ہر جبلت کا ہر قدم اپنی ذاتی روخنی سے مندر ہوتا
ہے جو اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور اس کو اس وقت یہی
صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے۔
کبھی کو اس وقت کیسا شہوانی جو اس نے اختیار نہ کر دیتا ہو گا جب اس
آخر کار وہ خاص پتہ یا مردار یا گوبر کا ٹکڑا مل جاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں
میں سے ایک شے ہوتی ہے، جو اس کے انڈے دان کو انڈوں کے
اخراج کے لئے تیار کر سکتی ہے۔ کیا اس وقت انڈے دینا اس کو
مناسب ترین فعل نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو اس وقت انڈہ ہونے والے
کیڑے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے؟

جبلتیں ہمیشہ کور اور غیر متغیر نہیں ہوتیں۔ عام طور پر مشہور ہے
کہ انسان میں اور ادنی حیوانات میں صرف یہی فرق ہے کہ انسان میں
جبلتیں قطعاً مفقود ہوتی ہیں اور ان کے کام عقل و فراست پر مبنی
ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات
کی تعریف کرنے میں بے پروائی سے کام لیں ایک لامتناہل بحث
ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ ہمیں عقلی بحث سے بچنا چاہئے۔ واقعات میں شک
نہیں کافی طور پر واضح ہیں۔ انسان میں ادنی حیوانات سے کہیں
زیادہ تسویقات ہوتی ہیں۔ اور بجائے خود ان تسویقات میں سے

ہر ایک حافظہ قوت تحصیل و استنباط کی وجہ سے جب ایک بار ان کے مطابق عمل کر چکا ہے اور اس عمل کے نتائج کا نتیجہ کر لیتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج کے خیال کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ پس ایسی جبلت کے متعلق جس پر عمل ہو چکا ہو یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک حد تک تو اس پر نتائج کی خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی جلی فعل ایک بار ہو چکنے کے بعد کو راند نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک اس کے مقصود کا ضرور پہلے سے خیال ہو گا جس حد تک کہ اس حیوان کو اس کا وقوف ہو چکا ہے۔ ایک کیڑا جو ہمیشہ ایسی جگہ انڈے دیتا ہے جہاں یہ ان کو نکلتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا ضرور اندھا و خنڈ کرتا ہو گا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار بچے نکال چکی ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دوسری بار جب انڈے دینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق وقوف نہ ہو گا۔ یا اس کا یہ فعل بالکل کورانہ ہو گا۔ اس قسم کی ہر حالت میں نتائج کی سمجھ توقع ضرور کی جاسکتی ہے۔ اور یہ توقع اگر کسی پسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور سے اس تحریک کو بڑھاوے گی اور کسی ناپسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور پر دباوے گی۔ عشا لبا مرغی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کر دے گا۔ اس کے برعکس چوسے کو جب گزشتہ مرتبے کا چوسے دان سے نکالنے کا خیال آئے گا تو کسی ایسی شے سے خوراک لینے کی تحریک جو اس کو چوسے دان یا دلائی ہو دبا جائے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلنا ہوا سونا تازہ مینڈک دیکھتا ہے تو غالباً اس کے دل میں اس کے پیچھے سے کچل ڈالنے کی خواہش پیدا ہوگی بالخصوص جب کہ وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہو۔ اس تحریک کے اوپر ہم فرض کئے پیتے ہیں کہ وہ کورانہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے جڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھ کر اس کو فعل کی وراثت و شقاوت کا احساس ہوتا ہے۔

اُسے وہ متولے یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی تکلیف ہوتی ہے جیسی کہ خود ہم کو ہوتی ہے۔ اسی لئے جب آئندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو اس کو بجائے مینڈک کو تکلیف پہنچانے مہربانی کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے وہ کم رحمدل لڑکوں کے مقابلہ میں مینڈک کا سامی بن جائے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان ذہبی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، اگر جبلتوں نے تجربہ کے ساتھ ترکیب پائی ہے یعنی اگر وہ تسویقات کے علاوہ حافظے ایلافاات، تنباطات و توقعات بھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے، تو اس کے افعال میں ضرورتاً است پیدا ہو جائیں گے۔ مروض لے جس پر اس میں جبلی طور پر اس کے رد عمل کی تحریک ہوتی ہے، اس کو براہ راست اس رد عمل پر آمادہ کر دے گا۔ لیکن اسی اشیائیں اس کے لئے لے لے ہی کے قریب ہونے کی علامت ہو گیا ہے۔ جس پر اس کو اسی قسم کی جبلی تحریک ب کے کرنے کی ہوتی ہے اور جو ا کے بالکل مختلف ہے اس لئے اب اس کو جب کسی ل سے سابقہ پڑے گا تو فوری تحریک اور بیداری تحریک ب میں کشائش ہوگی حکمت اور سیاست جبلی افعال کی خصوصیات ہے ہیں ان کا اس قدر کم اظہار ہوگا کہ شاید کوئی شخص یہ کہے کہ یہ شخص ل کے متعلق کسی قسم کی جبلت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعوے کس قدر غلط ہو گا۔ ل کی جبلت موجود ہے۔ صرف ایلافااتی مشینری کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت سی سے لگا لٹی ہے۔

یہاں ہم فی الفور اپنے جبلت کے سادہ حضواتی تنقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ محض ہیجانی حرکی تسویقی ہے جو کسی سنگسوس قوس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکزدوں میں پیدا ہوتی ہے، تو ہمیشہ یہ اس قسم کے تمام غلطاری قوسوں کے مطابق ہوگی۔ اور جو قوسون

ان پر عالم ہوتے ہوں گے وہی اس پر بھی عالم ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کا فعل دیگر سم ذلت اعمال سے جو اس کے ساتھ ہی ساتھ دماغ میں جاری ہیں) دب جاتا ہے! اب قوس خواہ تو پیدائشی ہو یا بعد میں خود بخود پیدا ہو جائے یا کتبانی عادت پر مبنی ہو اس سے اس دعوے میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہو گا۔ یہ اپنی طرف متوجہ کو کھینچنے میں کبھی تو کامیاب ہوئی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصرف نقطہ نظر اس کو غیر متغیر قرار دے گا عضو یا قی نقطہ نظر اس امر کا طالب ہو گا کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی تعداد اور ایک ہی صیغہ سے چند جبلتوں کے نتیجہ ہونے کا امکان زیادہ ہو تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدہ گیان ہی نظر آئیں۔ اور ہر اعلیٰ طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدہ گیان بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔ جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے جہاں اضطراری قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ چند حسی عنصر ملکر اس کا باعث ہوں۔ یا جہاں کہیں اس امر کی پہلی خفیف سی اطلاع پر کہ کوئی شے سامنے ہے فوراً عمل کرنے کے بجائے موضوع اس امر کا انتظار کرے کہ یہ کس قسم کی شے ہے، اور اس کے حالات واقعات ظہور کیا ہیں یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کر سکتے ہیں۔ جہاں اس قسم کے حالات ہوں تو جبلتی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنیٰ حیوانات پر ہمارے غالب آجانے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ وہ ہر شے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں۔ اور اس سے ہم ان کو بچوا اور مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں کچھ خامیاں رکھی ہیں اور ان سے ہمیشہ اس طرح پر کام کراتی ہے جو زیادہ تر صحیح ہوتا ہے۔ کانٹوں میں لگے ہوئے کیڑوں کے مقابلہ میں کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں اس لئے قدرت اپنی پھیلیوں کی قسم کی اولاد سے

کہتی ہے ہر کبرے پر منہ مارو اور اپنی قسمت از ماؤں لیکن جوں جوں
اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے اور ان کی زندگی زیادہ قیمتی ہوتی جاتی
ہے تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بظاہر ایک ہی قسم کے معلوم ہوتی ہے
کبھی تو اصلی حقیقی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کانٹے کا چارہ ہوتی ہے۔
چونکہ اکٹھا رہنے والے جانوروں میں ہر فرد حالات و واقعات کے
اقتدار سے دوسرے کا دوست یا دشمن ہو سکتا ہے، اور چونکہ اگر کسی شے
کے متعلق مطلق کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث
ہو سکتی ہے، اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالفت
شہریات مقرر کر دیتی ہے اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس
حالت میں کس شے کو کھانے کا موقع دینا چاہیے، چنانچہ حرص اور
رشک استعجاب اور بزدلی شرم اور خواہش انکار ہر قسمی اور فخر و غلبہ ساری
اور عزت گزینی، نہایت رحمت کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب
آجاتے ہیں اور اصلی پرندوں و دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان
میں ان کا توازن بہت ہی غیر یائیدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب
خلقی تسلیات ہیں جو ابتداء کو راند اور حرکت کا باعث ہوتی
ہیں۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک جبلت ہے۔ اور سب پر
جبلت کی تعریف صادق آتی ہے۔ لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت
کرتی ہیں۔ اور عموماً ہر موقع پر کچھ فیصلہ کرتا ہے جس حیوان سے
ان کا اظہار ہونا ہوتا ہے اس کا عمل جبلت نہیں رہتا۔ وہ بظاہر متامل
اور پسند کی زندگی گزارتا ہے جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ
اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس
استعداد جبلتیں ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔
اس لئے ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے رذائل
عمل اپنے ماحول میں ادنیٰ دودھ پلانے والے جانوروں کے مقابلے
میں بعض اوقات کہتے ہی غیر قیمتی کیوں معلوم ہوں لیکن غالباً ان کا

عدم متین اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوانات کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہوتی ہیں۔ اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے عقل بطور خود جبلت کی تسویق کو دبا نہیں سکتی۔ جو شے کسی تسویق کو کالعدم کر سکتی ہے وہ صرف بخلاف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استنباط کیا جاسکتا ہے، جو عقل کو ہیجان میں لا کر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے جو حیوان سب زیادہ عقل ہو گا، اسی میں جبلی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

غیر یکرنگی کے

دو اصول

۱) عادات جبلتوں کو دبا دیتی ہیں۔

۲) جبلتیں خود ملچی وغیرہ پادار ہوتی ہیں۔

۱) عاداتیں جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں اس کا قانون سب ذیل ہے جب کسی نوع کی ایسا کسی حیوان سے کسی قسم کا رد عمل ظاہر نہ کرتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی پہلے شے کے دیکھے ہی اس کی طرح اس طرح ملل ہو جاتا ہے اس کے بعد اس قسم کی اگر کسی شے پر اس سے دل کا اظہار نہیں ہوتا۔ رہنے کے لئے کسی خاص موراث کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک ملنے کی جگہ کا کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے اور یہ ادنی حیوانات تک میں پایا جاتا ہے گھونگا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چھپتا ہے۔ جھبکا سمندر کی تہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ بگھٹاتا ہے جہاں وہ گھنے کا عادی ہے۔ پرندہ اپنی قدیم شاخ ہی میں گھونسل بنا تا ہے اور ان میں سے ہر ایک پسند اور موافق سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حس ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضویاتی نقطہ نظر سے اس کے

علاوہ اور کچھ توجیہ نہیں کر سکتے کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دبا دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیہوں کی ملکیت ہم کو ہیرت انگیر طور پر اور لوگوں کی دلچسپیوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملہ میں بہت ہی کم لوگ آزادی پسند ہوتے ہیں حقیقت تو یہ ہے کہ ہمیں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ ابتدائی تحریک جس سے ہم کو گھر بیاباں اور رنجی و احباب ملے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد شکست جاتی ہے اور نئی صورتوں پر رد عمل کرنے کے لئے کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ اس جمود کو دیکھ کر بنی نوع انسان کا کوئی مشاہدہ کہہ سکتا ہے کہ بعض اشیاء کی جانب اس میں کوئی جلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا، لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تھا یا ایک خالص اور سادہ جبلت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے۔ اور ہم کو عادت کی معروض کے علاوہ اور کسی شے پر رد عمل کرنے سے باز کر دیتی ہے۔ اگرچہ اور اشیاء ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آئیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔ عادت جبلت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے اور یہ دہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے پیدا ہونے میں فزاحم ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچہ میں ڈرنے اور بھاگنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچہ کہتے ہوئے پہلے بھاگنا چاہے اور اس وقت یہ اس کے کانٹے کو دوڑ پڑے یا کانٹے کھائے جس نے تحریک خوف شدت کے ساتھ برائیچھنے ہو جائے گی،

تو ممکن ہے آئندہ برسوں تک اس میں پیار کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو، اس کے ریلکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیار سی کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے تو وہ باہم باہل دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی، بلکہ وہ بلا کسی خوف کے اظہار کے آزادی کے ساتھ اپنے کو ہاتھ لگانے دیتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں۔ اور انسان کو قویٰ بھی نہیں ٹھکنے دیتے۔ ایڈی وڈلیک کے جنگل کے کسان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گائے اور بکھڑے چھوٹ جائیں اور ایک بنتے یا اس سے زیادہ مدت تک زمین میں تو بڑی دقت پیش آ جاتی ہے۔ بکھڑا اس مدت میں ہرن کی طرح وحشی اور تیز رو ہو جاتا ہے۔ اور بغیر اپنے پہنچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا لیکن جو لوگ بکھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روز میں ان کے پاس رہتے ہیں، ان سے وہ سزا دہی اپنی وحشت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ اس وقت مانوس ہو جانے کا میلان سب سے زیادہ غالب ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بکھڑے اجنبیوں سے ہی اس طرح ڈرتے ہیں جیسا کہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے۔

اسی قانون کی مرئی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے اس ذیل میں سٹراپلڈنگ نے جبلت پر مضمون لکھا ہے اس سے بہت سے واقعات ملتے ہیں ان چھوٹے چھوٹے جانوروں سے اس اور خوف کی دو مخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی کسی ایک ہی شے یعنی انسان سے پہنچ ہو سکتی ہے اگر کوئی مرغی کا بچہ مرغی کے عدم موجودگی میں پیدا ہو تو کسی ایک متحرک شے کے پیچھے چلنے لگے گا۔ ان کی اس وقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے ان میں مرغی کے پیچھے لگنے کا میلان بطبع یا انسان کے پیچھے لگنے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا۔ سٹراپلڈنگ کہتے ہیں دلچ

دیکھنے والوں نے جب دیکھا کہ ایک دن کے مرغی کے بچے میرے پیچھے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرغی کے بچے سیلوں تک میرے ساتھ چلے آتے ہیں تو یہ خیال کرنے لگے ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے۔ حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ لینے کی جبلت معلوم ہوتی ہے۔ اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے۔

لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف تو ہی ہوتی ہے تو منظر ہر اباکل الٹ جاتا ہے میٹر اسپلڈنگ نے تین مرغی کے بچوں کے سر دن پر چار روز تک ٹوپی چڑھائے رکھی تھی۔ اور وہ ان کے طرز عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

جب ان کی ٹوپی اتار دی گئی تو ان میں سے ہر ایک نے مجھے دیکھ کر سخت ترین خوف کا اظہار کیا، جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے سبب شاد و دوسری طرف بھاگتے تھے جس میں نہ پائی ٹوپیاں اتار دی گئی تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھی۔ اور ان میں سے ہر ایک نے جنگلی پرندے کی طرح کھڑکی میں سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتابوں کے پیچھے بھاگ گیا اور وہاں ایک کونے میں کچھ دیر تک رکھا رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے سنی کا ہم اندازہ کر سکتے ہیں لیکن میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہو جانے کے کچھ ہی سنی ہوں لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے اتار دی جاتیں تو یہ مجھ سے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کا نتیجہ نہیں بلکہ صرف ان کے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔ ان کا واقعہ اینڈی وڈلک کے بچھڑوں کے واقعہ کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں۔ اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت

اس شے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبا دے گی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیر وحشی ہوتے ہیں۔ اس وقت جو عادتیں قائم ہو جاتی ہیں وہ وحشی پن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کر دیتی ہیں جن کا بعد میں نشو و نما ہو سکتا ہے۔

(۲) یہ ہم کو قانون لمحیت تک پہنچا دیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔
اکثر جبلتیں ایک خاص عمر میں چھوٹی ہیں اور بعد میں فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے متبہج کر دینے والی چیزیں مل جائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے اور جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی نہ پیدا ہوگی۔ اور بعد ازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح رد عمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیسا کہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جبلتیں بعض کے مقابلے میں بہت ہی کم لمبی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جبلتیں پیٹ بھر نے اور تحفظ ذات کے متعلق ہیں وہ تو بالکل ہی کبھی کبھی ہوتی ہیں بعض جبلتیں کچھ دنوں مرود ہو جانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ تازہ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً جفت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہر کیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے۔ اور چند مثالیں اس کے منشاء کو بالکل واضح کر دیں گی۔

مذکورہ بالا مرغی کے بچوں اور گوسالوں میں یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ پیچھے نکلنے کی جبلت چند روز کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اور نئی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرز عمل کا تعین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے نکلنے کی جبلت کا عارضی ہونا اسی مرغی کے متعلق اس کے طرز عمل سے ثابت ہو جاتا ہے۔

چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا تھا۔ اس مدت میں وہ کچھ بڑے ہو گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں ۔
 جس مرغی کے بچے نے پیدائش کے بعد دس بارہ روز تک ماں کے بلانے کی آواز نہ سنی ہو اور اس کے بعد وہ اس کو سننے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ گویا اس نے سنا ہی نہیں۔ مجھے افسوس ہے اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے جتنی کہ یہ ہونی چاہئے تھی یا جتنی کہ یہ ہو سکتی تھی۔ بہر حال ایک مرغی کے بچے کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد ماں کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ ماں کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے ہوئی اور اس نے ہر طرح سے اس کو اپنے پاس بلانے کی کوشش کی لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا بلکہ گھر کی طرف یا جو شخص بھی اسے نظر آجاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ اس کو بہت مرتبہ ایک چھڑی سے اس کی طرف بھگا یا گیا اور اس میں شک نہیں کہ اس کے ساتھ نہایت ہی ہیر سہی کا برتاؤ کیا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ گیا۔ اس کو رات کے وقت ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو پھر یہ اس سے علیحدہ ہو گیا۔
 دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چوسنے کی عادت پڑ جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بناء پر انسانی بچوں میں ایک یا ڈیڑھ برس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی نہیں زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت لمبی اور عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام میں بچے کو مچے سے غذا دیکھائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت دشوار ہوتا ہے یہی حال بھڑوں کا ہے اگر گائے مرجائے یا اس کے دودھ نہ ہو یا دو تین دن کے لئے دودھ نہ پیئے دے تو جب کسی دوسرے گائے کے سے پیچھے ان کو لگایا جائے گا تو ان کا اس کے قریب نہایت ہی دشوار ہو گا۔ دودھ پینے والے جانوروں کا جس آسانی سے دودھ چھڑا دیتے ہیں (یعنی مخصوص

کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریقے پر خوراک دینے سے اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ اپنے کی خالص جبلت اس وقت تک بالکل معدوم ہو چکی ہے۔
اس میں شک نہیں کہ محض یہ واقعہ کہ جلتیں آنی و مارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جبلتوں کا اثر پہلی جبلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے اس سے بہتر توجیہ ہے کہ جبلی ساخت مبہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔

میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا مصل کے فرش پر ڈمبہ کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ ہفتہ کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا۔ یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ بھلا کرنا تھا مثلاً دستاں وغیرہ جب ان سے کیسل تکمیل کر تھا جاتا تھا تو ان کو بورے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بورے کو اپنے اگلے پنجوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہ سے اس جگہ ڈال دیتا تھا اور پھر پاؤں سے اس پر بورے کو برابر کر دیتا تھا۔ اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل بالکل عبث تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے اس کے بعد پھر کبھی اس کو ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ اس حالت میں ایسے اسباب موجود تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی اور جبلت کے بعد بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستاؤں کے بجائے خوراک چھپانا اور بورے کے بجائے زین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے بھوک کی تکلیف اٹھانی پڑتی تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اس کتے کو زائد خوراک کے دباو نے کی عادت ہو جاتی اور یہ عادت ایسی ہوتی جو اس کی تمام عمر باقی رہتی۔ اس امر کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ خوراک کے دبانے کے خیال کا محض جبلی حصہ

جنگلی کتے کی قسم کے جانور میں بھی اسی قدر عداوت نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔

ادنیٰ درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں جوں جوں انسانی زندگی اپنی منازل طے کرتی ہے قانونِ لہجیت کی نہایت ہی وسیع پہاڑ پر مختلف اغراض و جذبات کے تغیر سے تصدیق و تائید ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کھیلنا کہانیاں اور اشیاء کے خارجی خواص دیکھنا ہی عین زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول دوستی راگ محبت فطرتِ سفر جرات و بہادری کے کام سائنس و فلسفہ کا مطالعہ ہی عین زندگی ہے۔ سین رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوق حکمت عملی تحصیلِ دولتِ مذمہ داری اور کارِ زار حیات میں خود غرضانہ جوش ہی عین زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کود کی عمر میں تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ کشتی کھیلنا آئے نہ جہاز رانی آئے نہ سواری آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ چھلی کا شکار آئے اور نہ بنوق چلانا عاقلانہ ہو تو غالباً وہ تمام عمر بیٹھنے ہی کے کاموں میں صرف کر دے گا۔ اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے سیکھنے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہیں ہوں تو بھی ایک ہی فیصد ہی اس امر کی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راغب ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھاتے وقت جھجکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لبریز کر دیتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد مفقود ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص مظاہرِ ان عادات پر مبنی ہوتے ہیں جو اس کے ہجوان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہو جاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑ جاتا ہے تو تمام عہدِ شباب رہتا ہے جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں ان کے لئے ساری عمر باعصمت رہنا آسان ہو جاتا ہے مصلیٰ میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ

تعلیم کو اس کے وقت پر دیا جائے ہر مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو بکڑانا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور مہنہ روری کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ محقق یہ کہ شوق کا ایک ٹھوکا ملنا ضروری ہے جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے۔ انوکوں کو نقشہ ذیلی، مورخ فطرت عالم عضویات و نباتیات بنانے کے لئے ایک مبارک ساعت ہوتی ہے، اس کے بعد ان کو میکانیک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور بعد ازاں مابعد الطبیعیات نامی انقیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور سب سے آخر میں معاملات انسانی کے تماشا اور حکمت دنیاوی کے سکھانے کی باری آتی ہے سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک نقطہ امتلا بہت جلد آ جاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی شخصی ضرورت سے متعلق نہ ہو جو اس کو متواتر تازہ کرتا رہے تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش بہت جلد ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالت مہود طاری ہو جاتی ہے اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جلی تھا اور ہمارے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے علیحدہ توگ جو نقصان پچیس سال کی عمر سے پہلے قائم کر لیتے ہیں قریباً عمر بھر یہی ان کے تصورات رہتے ہیں وہ کوئی نئی شے حاصل نہیں کر سکتے خیر جانب دارانہ استعجاب ختم ہو جاتا ہے ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں اور وقت اکتساب جاتی رہتی ہے اگر اتفاقاً ہم کسی بالکل نئی شے کے متعلق کچھ دیکھ لیتے ہیں تو عدم تعین کی ایک عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی ہے ہے اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے جھکتے ہیں لیکن جبلی

شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھ لی جاتی ہیں ان سے ہم کبھی اجنبی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون پوری طرح اگرچہ ہمارے ذہن میں نہ رہے لیکن پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاؤ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہو جاتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے اور یہ ہم کو اس سے بالکل اجنبی نہیں ہونی دیتی۔

اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثنیات لائے جاسکتے ہیں وہ کچھ اس قسم کے ہیں جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کے لئے جلی تیساری کا موقع معلوم کرنا ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقبل کے علمی امکانات کی غیر محدودی پر اعتماد نہ کریں اور ان کو یہ یقین دلایا جاسکے کہ طبیعیات - معاشیات و فلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے گا۔

انسانی جبلتوں کا بیان
پروفیسر پر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جلی افعال کی تعداد بہت کم ہے اور جذبہ جنسی کے علاوہ ابتدا جوانی کے گزرنے کے بعد ان کا بچانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیر خوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہیے۔ یہ امر کہ جلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ بچانے جاتے ہیں۔ ہمارے اصول کمیت اور مکتبہ عاوات نئے بازار کھنے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ لیکن یہ انسان میں کم نہیں زیادہ ہوتی ہیں

پروفیسر پریر حرکات اطفال کی تین قسمیں کرتے ہیں تسویقی اضطرابی اور جبلی۔ تسویقی حرکات سے ان کی مراد اعضاء دھڑ اور آواز کے بے قاعدہ حرکات ہیں جن کی کوئی غرض نہیں ہوتی اور یہ ادراک کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔ اولین اضطرابی حرکات میں ہوا کے مس سے رونا چھینکنا گنگٹنا خراٹے لینا کھانسنہ۔ سسکنا۔ اکنا۔ چنکنا۔ جب کوئی عضو چھو جائے تو اس کو حرکت دینا اور چھاتی سے دُور ہونا ہے۔ ان پر اب ہاتھ کا سہارا لینا اور زیادہ کیا جاسکتا ہے (دیکھو انیسویں صدی نومبر ۱۸۹۱ء) اس کے بعد کانٹا اشیاء کا پکڑنا اور ان کو منہ لٹکانا بیٹھنا کھڑا ہونا رینگنا اور چلنا آتا ہے۔ غالباً بعد کے تین حرکات سے جن مراکز کا تعلق ہے وہ خود بخود تیار ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ اڑنے کے مرکز پرندوں کے خود بخود تیار ہو جاتے ہیں اور یہ بات تجربہ سے بھی ثابت ہو چکی ہے کھڑے ہونے اور چلنے کی کوشش میں ناکام رہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بچے اس وقت سے کوشش کرنا شروع کر دیتے ہیں جب تک مرکز پوری طرح سے تیار نہیں ہوتے جس طریق پر اور جس رفتار سے کہ بچے چلنا سیکھتے ہیں اس میں ان کے اندر باہم بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ نقل وقلید کی اوّل تسویقیات کے ساتھ باہمی آواز نکالنے کی تحریک بھی پیدا ہوتی ہے جس بہت جلد پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ جھکڑنے اور لڑنے کا میلان بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ خاص خاص اشیاء کا خوف بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے۔ ہمدردی بہت بعد میں پیدا ہوتی ہے اگرچہ جبلت (یا جذبہ دیکھو ص ۳۰۳) پر انسانی زندگی کے بہت سے امور کا مدار ہے حجاب و حشمت اور ملنساری ہنسی استعجاب کے رجحانات بہت ہی

ابتدائی زندگی میں پیدا ہوتی ہیں جبلت شکار - حیا - محبت - والدہ
 جبلت بعد میں پیدا ہوتی ہیں - پسندہ یا سولہ سال کی عمر تک
 انسان کی کل جبلتوں کا نظام مکمل ہو جاتا ہے - غور کرنے سے
 معلوم ہوگا کہ انسان کے علاوہ اور کسی دوسرے پلانے والے جانور حتیٰ کہ
 بندر میں بھی اس قدر جبلتیں نہیں پائی جاتی ہیں - بالکل ہی مدور نشوونما
 ان جبلتوں میں سے ہر ایک سے بعض کی عادت ہو جائیگی اور بعض کی عادت
 ہونے کا میلان پست ہو جائے گا - عموماً تو ایسا ہی ہوتا ہے مگر متمدن
 زندگی کا ایک طرف ترقی میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس عمر میں وقت
 ہوتا ہے وہ گزر جاتی ہے اور وہ جیسٹریں میسر نہیں ہوتیں اور انسان
 یہ زمانہ ایک طرح کی گرسلی میں گزار دیتا ہے ایسی حالت میں انسان
 کی نفسی ساخت میں ایسے رنجے رہ جاتے ہیں جن کو آئندہ کے تقربات
 نہیں بھر سکتے ایک متمول ہنرمند شخص سے ایک معمار یا تاجر کا مقابلہ کرو - یہ
 اول الذکر معنفوان شباب میں اس کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کے لوازم میسر تھے
 جسمانی یا ذہنی جس قسم اور جس شے کی بھی دلچسپی اور جب ہی پیدا ہوئی
 وہ اس کے لئے حاضر ہو گئی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب وہ ہر پہلو سے
 دنیا کے مقابلہ کرنے کے لئے مسلح اور تیار ہے کہ اس کی تعلیم میں جہاں
 حقیقی چیزوں کی کمی تھی ان کو کھیل کود اور اس قسم کی چیزوں نے پورا کیا
 اس نے انسانی زندگی کے ہر کھٹ کا پانی پیا ہے کیونکہ وہ جہاز رانی بھی کر سکتا
 ہے وہ شکاری بھی ہے پہلوان بھی عالم بھی ہے سپاہی بھی لڑاں بھی
 ہے رنگیلا بھی ہے معاملہ فہم بھی ہے - اور یہ سب باتیں اس ایک
 ہی میں جمع ہیں شہر کے غریب لڑکے کو ایسے زریں مواقع حاصل نہ تھے
 اس لئے جب اس کا نشوونما کامل ہوتا ہے تو ان میں سے اکثر کی
 خواہش اس میں نہیں پائی جاتی وہ خوش قسمت ہے اگر اس کے
 نقص ان رنجوں ہی کی حد تک محدود ہوں ورنہ غنیمت
 فطری تربیت سے تو اس سے بھی زیادہ شدید عیوب پیدا ہو سکتے ہیں

خوف کی تشریح | جبلت کی کم از کم ایک مثال کو تفصیل کے ساتھ ضرور بیان کرنا چاہئے ایسے لئے میں خوف کو انتخاب کرتا ہوں۔

خوف ایک ایسا رد عمل ہے جو انھیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے جن سے درد نگی و خوفخواری پیدا ہوتی ہے جبلی حرکیات میں ان دونوں کا مقابلہ خالی از و پچھی نہیں ہم ڈرتے ہیں اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے اس کو مار بھی ڈالنا چاہتے ہیں اور یہ مسئلہ کہ ان دونوں تحریکوں میں سے ہم کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ذیلی امور میں سے کسی ایک امر سے ملے ہوتا ہے جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے رد عمل میں ایک طرح کا عدم یقین پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم یقین ایسا ہوتا ہے جو اعلیٰ طبقہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان ادنیٰ حیوانات کے مقابلہ میں کم جبلتیں رکھتے ہیں خوف کے مظاہر جسمانی بہت ہی پر از ہیجان ہوتے ہیں اور اس معاملہ میں یہ حرص اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ ہیجان پیدا کرتے ہیں۔ حیوانیت سے انسانیت کی جانب بڑھتے تو گئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں بالخصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات افکار ممکن ہو گئی ہے کہ لوگوں کو گھوارہ سے گوزنک کبھی حقیقی خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لئے خوف کے معنی سمجھنے کے لئے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لئے اس قدر اندھا دھند اور امید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شائد حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں مگر معنی سچے معرے ہم جیسی کوئی شے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے ہم کو اس سے متعلق بہت شک ہوتا ہے اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جن خوفناک

تجلیف کا ذکر ہم سنتے ہیں اس کی حالت رنگین پردہ سے کچھ زیادہ نہیں جو ہمارے کمروں میں لٹکایا جاتا ہے جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام سے سوتے ہیں۔ اب یہ جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور ان جبلتوں میں سے ہے جن کا اظہار انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے شور خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں اور وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں میں ایک عمدہ بیان نقل کرتا ہوں۔

ایم پیرز لکھتے ہیں کہ تین ماہ سے لے کر دس ماہ تک بچے بصری ارتسامات آتے اس قدر نہیں ڈرتے جتنا کہ سمعی ارتسامات سے چونک پڑتے ہیں۔ بلیوں میں پندرہ دن کے بعد اس کے برعکس حالت ہوتی ہے۔ ایک بچہ ساڑھے تین ماہ کا ہو گا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حسرت کے علامات ظاہر ہوئے اور نہ خوف کے بلکہ جو عورت اس کو لئے ہوئی تھی اس کی گود میں ہنستا رہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ میں مصروف تھے مگر آگ بجھانے والے قریب آرہے تھے۔ ان کے نقاروں اور پھیپوں کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید بجلی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا۔ مگر گرج کی آواز سے میں نے بہت سے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے لہذا جس بچے کو ابھی کوئی تجربہ نہ ہوا ہو اس پر خوف آنکھوں کے ذریعے سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعے طاری ہوتا ہے۔

بڑے سے ہو کر بھی شور کا اثر خوف کے بڑے حادثے میں بہت ہوتا ہے۔ طوفان خواہ سمندر میں ہو خواہ خشکی پر اس کی شان شاں ہی ہمارے پریشانی اور گھبراہٹ کا بڑا سبب ہوتی ہے خود

مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں اپنے بچھونے پر لیٹا ہوا تھا۔ ہوانہایت شدید چل رہی تھی جس کی وجہ سے نیند نہ آتی تھی۔ میں نے دیکھا کہ ہوا کا جھونکا جب ذرا زیادہ زور سے آتا تھا تو میرا قلب ذرا دیر کیلئے رگ جاتا تھا۔ کتنا جب ہم پر حملہ آور ہوتا ہے تو وہ اپنے شور کی وجہ سے بہت زیادہ ہیبت معلوم ہوتا ہے۔

نئے آدمی نئے حیوانات خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے خوف کا باعث ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ انسان یا حیوان جو ہماری طرف حملہ آور نہ انداز سے آتے ہوں یہ بالکل جلی امر ہے اور تجربہ سے پہلے ہوتا ہے۔ بعض بچے بلی یا کتے کو پہلی بار دیکھ کر رونے لگتے ہیں اور اگر یہ چاہو کہ اس کو چھو لیں تو یہ ہفتوں تک نہیں ہوتا۔ بعض ان کو دیکھتے ہی پیار کرنے اور کمر پر ہاتھ پھیرنے لگتے ہیں بعض اقسام کے کیرٹے خصوصاً مکڑی اور سانپ سے تو ایسی دہشت پیدا ہوتی ہے کہ اس کو دبانے دشوار ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس خوف کا کتنا حصہ جلی ہے اور کس قدر ان حیوانات کے متعلق کہانیاں سننے سے پیدا ہو گیا ہے اس امر کا کہ حشرات الارض کا خوف بتہ رتج پیدا ہوتا ہے خود مجھے اپنے بچے سے ثبوت مل گیا۔ میں نے دو بار زندہ مینڈک اس کے ہاتھ میں دیا پہلی بار تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور آٹھ ماہ کے درمیان تھی اور دوسری بار جب کہ اس کی عمر ڈیڑھ سال کی تھی پہلی دفعہ اسے اس نے فوراً پکڑ لیا۔ باوجودیکہ مینڈک چھوٹے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس نے اس کے سر کو اپنے منہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینہ پر چھوڑ دیا اور یہ چلنے چلتا اس کے چہرہ پر آگیا اور اس سے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا بہت ہی کچھ چاہا کہ وہ اسے چھوئے مگر اس نے نہ چھونا تھا نہ چھوا۔

ایک اوتھپے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہوگی بعض بہت بڑی بیکڑوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ ڈرتا ہے مگر اس اثنا اس اناؤں اور آیاؤں کی تعلیم اثر کرتی رہی ہے۔ میرے ایک ادب بچہ کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا تھا اس دن سے آٹھ ماہ تک وہ گھر کا بلا ہوا کتا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر نہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعۃً ایسا ہوا کہ جبلت دفعۃً ترقی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی قوت بھی اس کو نہ دبا سکی۔ جب کبھی کتا میرے گھر میں آتا تو وہ فوراً چھینے لگتا اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھوٹے ہوئے ڈرتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیر ضروری ہے کہ کتے کے فعل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ میری اولاد میں سے دو بچے گھوڑے سے ڈرا کرتے تھے رحمت بھی اس قسم کا مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

پریر ایک بچہ کا ذکر کرتا ہے جو سمندر کو دیکھ کر خائف ہو کر چنے لگتا تھا بچپن میں تنہائی سے بڑا ڈر لگتا ہے اس کی غایت بالکل ظاہر تھی جیسی کہ بچہ کے جاگنے اور اپنے آپ کو تنہا یا کر چنے کی وجہ ظاہر ہے۔

سیاہ چیزیں اور خصوصاً تاریک مقامات سورخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں اس قسم کا خوف تنہائی اور گم ہو جانے کی توجیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے اسٹینڈر کہتا ہے۔

”یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے ڈرتے ہیں اس میں شک نہیں کہ یہ خوف ایک حد تک اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں اور یہ شبہ ان کہانوں سے پیدا ہوتا ہے جو ہم بڑھتے اور سنتے ہیں مگر اس کے برعکس اس امر کے متعلق یقین ہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست میراث میں بھی ملتا ہے۔

جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں بھی پہنچتے وہ بھی اگر تاریک مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور چھپتے ہیں خصوصاً

اس حالت میں جبکہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں بڑا آدمی بھی اسے اندر اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو تو ایک طرح کی سمیت اس پر طاری ہو جاتی ہے اگرچہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔

اس قسم کا احساس خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں ہوتا ہے لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی اس قسم کے جلی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک تہا غم خصوصاً ریمچوں کا سامنا ہو جایا کرتا تھا یہ جانور اس پر حملہ آور ہوتے تھے اور حملہ بھی خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت اور جنگل میں ہوا کرتا تھا اس وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر منفک ایٹلا قائم ہو گیا جو قوارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکر اڑنے والا خوف پیدا ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی افراد میں باہم بے حد اختلاف ہوتا ہے آخر کی تسویقات کی قطعاً کورانہ جلی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسویقات کے وبانے سے عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سراور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں جس کی غایت کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا نہ مذکورہ بالا خوف میں افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ منتخب جبلت کیونکر ہو سکتی ہے تشریحی اعتبار سے ہونا یہ چاہئے تھا کہ بلند ہی انسان کے دماغ کا توازن اور زیادہ صحیح ہو جاتا نہ کہ وہاں جاگر ہونا کسی قسم کا خوف محسوس ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک حد سے آگے خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ

تصور ڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں۔ لیکن اشتداد خوف یقیناً مضر ہے۔

غیر طبعی اشیا کا ڈر ابھی خوف کی ایک قسم ہے اس کو سچ مچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن مجالس گفتیش نفسی کے با وصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے۔ اس لئے صرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبعی حوالہ کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ آیتلاف پا کر ایک خاص قسم کی دہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس دہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ دہشتوں سے مرکب ہوتی ہے۔

بھوت کے خوف کو انتہائی پہنچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی تاریکی نامانوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں متحرک اشکال جو کچھ تو نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراونی ہوں اور امید کی پیہم غلاف ورزیاں ہوتی رہیں۔ یہ آخری جز ذہنی اور بہت ضروری ہے یہ دیکھ کر کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صرف ایک غیر معمولی صورت اختیار کئے جا رہا ہے ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھ کر ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کو کسی پر وہ بیٹھا ہوا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ پر اسرار اور غیر معمولی امور کو ادنی حیوان بھی ایسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر ڈبلیو کے برس مجھ سے بیان کرتے تھے کہ میں نے ایک بار ایک بڑے عمدہ گتے کو طرح سے ڈرتے دیکھا ہے گویا اس کو مرگی کا دورہ ہو گیا ہے اور سب اس کے خوف کا محض ایک بڑی تھمی جو ایک دھاگہ میں بندھی ہوئی گھنچ رہی تھی اور گتے نے دھاگہ اور گھنچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارول اور رومینز اسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں غیر طبعی اور مافوق الفطرت کے تصور کے معنی یہ ہیں کہ معمول کی غلاف ورزی ہو جاوے گئی اور ہڈوں میں مافوق الفطرت کے علاوہ

اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں مثلاً غار کی کھڑ دلدل حشرات الارض لائیں
 وغیرہ انسانی مردہ کو دیکھ کر ایک طرح کا جبلی خوف پیدا ہوتا ہے۔
 اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار
 دیکھنے سے جاتا رہتا ہے لیکن یہ دیکھ کر کہ مردوں حشرات اور غاروں
 کا خوف اس کے پریشان خوابوں اور بیدیاں کی اکثر اقسام میں بہت
 زیادہ حصہ لیتا ہے یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا آیا
 خوفناک حالات کی یہ صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں
 میں سے نہ تھی ٹھیکہ ارتقائی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی جوان
 کا باعث ہوتے توجیہ میں کچھ دشواری نہ ہونی چاہئے۔ کیوں کہ وہ تو
 بلا مثال یہ کہہ سکتا ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا شعور غار میں زمانہ کی طرف
 جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی بھی چیزیں ملی ہوئی ہوتی ہیں۔
 بعض امر اضی خوف اور معمولی خوف کے علامات کی چند خصوصیات
 بھی ایسی ہیں جن کی توارث سے توجیہ کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ عمل انسانی حالت
 سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے
 یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم
 پھینک لینے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے ڈاکٹر لنڈ سے اپنی کتاب
 ذہن تی الجھوانات میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر بڑا
 قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سادھنا نہیں ہوتا
 اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ محض سکتے خوف
 ہوتا ہے جو اس قدر مفید ثابت ہوا ہے کہ موروثی ہو گیا ہے۔ شکاری
 جانور غیر متحرک پرندے کی طرح یا پھلی کو مردہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ
 اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ کیونکہ ہمارے حواس کی طرح
 سے اس کے حواس بھی ساکن اشیاء کی نسبت متحرک اشیاء سے زیادہ متہیج
 ہوتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ مچولی کھیلنے ہوئے لڑکے کو بھی
 جب دھونڈتے ہیں والا قریب ہوتا ہے تو اپنا سانس تک روکنے پر

آمادہ کرتی ہے جو شکاری جانور کو بھی شکار کے انتظار میں بے حس و حرکت ہوتا ہے اور جو اس کو شکار کی گھات میں آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی دیر ٹھیکر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بناء پر جب کسی کی توجہ کو دور سے اپنی طرف منعطف کرنا چاہتے ہیں، تو کو کو دینے میں اچھلتے ہیں ہاتھ ہلاتے ہیں اور تختہ پر بیٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھ کر دیوانہ وار کپڑہ ہلاتا ہے اب ممکن ہے کہ بعض مالی خولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں اور پریشانی اور خوف کی وجہ سے بت بے رہتے ہیں ان کی اس حالت کا تعلق قدیم جبلت سے جو حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے۔ بس یہی ہے کہ حرکت نہ کرنے سے وہ اپنے آپ کو محفوظ و مطمئن محسوس کرتے ہیں کیا دم سادہ ہونے والے حیوان کی ذہنی حالت بالکل ایسی نہیں ہوتی۔

اب خوف کی اس عجیب و غریب مثال کو جو کھلے مقامات کے عبور کرتے میں ہوتا ہے یہ ایک بیماری ہے۔ کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کانپتا ہے اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو خوش آجائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے پر قابو ہوتا ہے تو وہ گاڑی کے چھپے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے لیکن عموماً وہ راہ کے کنارے اور مکانات کے قریب رخصا چاہتا ہے۔ مہذب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے لیکن جب ہم اپنے یہاں کی بلی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً کترنے والے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جان ہی پر آہستی ہے اور اس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ڈھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ عجیب و غریب خوف ہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو ہمارے بہت ہی بعید کی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو اور اب ہم میں بیماری سے تازہ ہوجاتی ہو

باب ۲۶

ارادہ

افعال ارادی | خواہش آرزو ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں جن کو شخص جانتا ہے۔ ان کی تعریف کی جائے تو صراحت میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہوگا۔ ہم ان چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر سکتے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ ایسی شے کا حصول ممکن نہیں ہے تو ہم اس کی محض آرزو کرتے ہیں لیکن اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قصہ قدرت میں ہے تو ہم اس خیال کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معرض حقیقت میں آجاتا ہے یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔ جو غائبات ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں جس کسی احساس کے محسوس کرنے یا شے کے حاصل کرنے کا بھی ہم ارادہ کریں وہ ہم کو ان ابتدائی حرکات کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔

یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں۔ اس لئے ہم اب اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ ہمارے ارادہ سے بلا واسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں جن کل پرزوں سے یہ ارادی حرکات پیدا ہوتی ہیں ہم کو اب ان کا مطالعہ کرنا ہے۔

یہ عمل ثانوی قسم کے جن حرکات سے ہم نے اب تک بحث کی ہے وہ خود ہوتے ہیں۔ حرکتی اور اضطراری تھیں اور کم از کم پہلی بار جب ان کا عمل ہوتا ہے تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔ جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق اچھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کیا اور کس قسم کی ہوں گی اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادی حرکات ہمارے اجسام کے اصل نہیں بلکہ ثانوی اعمال ہیں اور یہ نفسیاتِ اردہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جبلی اور جذبی حرکات سب کئی سب اصلی اعمال ہیں عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض مہج بعض بند وقت کی طرح چل جانے والے حصوں کی سبلی کو پہنچاتے ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکہ ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک بچے کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر کھڑا تھا کہ ایک ڈاک گاڑی گرجتی ہوئی گذر گئی بچہ جو پلیٹ فارم کے کنارہ پر کھڑا تھا چونک پڑا اس کی آنکھیں جبیک لٹکیں گئی بندھ گئی رنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا ہوا میری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھبایا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر سچر ہوا تھا کہ خود ٹرین کے دیکھنے سے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت دیکھ رہا تھا اس کو غالباً اپنی حرکت پر مجھ سے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اگر اس قسم کے رد عمل پہلے کئی بار ہو چکے ہوں تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ اپنے

سے کیا توقع رکھنی چاہئے اور اس وقت ہم کو اپنے طرز عمل کا پہلے سے خیال ہوتا ہے اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو گیا کہ پہلے تھا۔ لیکن اس فعل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں، پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے پس اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذی روح کوئی فعل اس وقت تک پہلی بار اراداً نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کو قدرت نے غیب دانی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں، اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ ہم کون کونسی حسوں کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جس طرح ہم کو حسوں سے ہونے کا انتظار کرنا پڑتا ہے، اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ پھر ہمیں ہم ان میں سے کسی کے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا و صند اضطرابی یا غیر ارادی طور پر ایک بار چو کر ذہن میں اپنی مثال چھوڑ جاتی ہے۔ پھر اس کی دوبارہ خواہش ہو سکتی ہے اور انسان دیدہ و دانستہ اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے کیوں کر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات (جو حافظہ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں) کا فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

دو قسم کے تصورات تصورات حرکت یا تو مقامی ہوتے ہیں یا بعدی یعنی حرکت کے۔ یہ یا تو اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو متحرک جسم کے

حسوں کی حرکت سے ہوتا ہے یا یہ اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو حرکت جسم کے ان حسوں میں پیدا کرتی جن کو متاثر کرتی ہے مثلاً چمکیں، دباؤ، کھرج وغیرہ، یا جیسی کہ یہ سانی دیتی ہے یا نظر آتی ہے یا جو حصے حرکت کرتے ہیں ان کی مقامی حسوں کو احساسات

حرکت کہتے ہیں۔ ان کے تصورات کو تصورات حرکت کہتے ہیں حرکتی
 حسوں کے ذریعہ سے ہم کو انفعالی حرکات یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا جو
 ہمارے اعضاء تک اوروں کے ذریعہ سے پہنچتی ہیں۔ اگر تم آنکھیں
 بند کئے ہوئے لیٹے ہو اور کوئی شخص تمہارے ہاتھ یا پاؤں ایک
 انداز پر رکھ دے تو تمہیں اس کا احساس ہو جاتا ہے اور اس کی
 مقابل کے ہاتھ یا پاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح
 ایک شخص جو اندھیرے میں یکایک جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم
 ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے مگر جب کسی عضو
 سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہو جاتے ہیں
 تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ پروفیسر رے اسٹرومپیل نے
 اپنے بے حس لڑکے کے متعلق مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے
 منہج احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں۔ یعنی داہنی آنکھ اور بایاں کان
 اور بغیر اس کے کہ اس کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جاسکتی
 تھی۔ اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مناسبات کو
 نہایت ہی شدت کے ساتھ جھٹکے دئے جاتے تھے۔ خصوصاً گھٹنے کو
 اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ ایک مبہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم
 اکثر مریض کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کمرے میں ایک جگہ سے
 دوسری جگہ لے گئے اس کو منہ پر لٹا دیا اس کی ٹانگوں اور بازوؤں
 کو نہایت ہی بہودہ اور بظاہر تکلیف وہ وضع میں رکھا اور اس کو
 اس کا شبہ بھی نہ ہوا جب اس کے چہرے پر سے یکایک رد مال
 مٹا دیا جاتا تھا، اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی
 انتہا نہ ہوتی تھی صرف جب اس کے سر کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا
 اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا سر جکڑا ہوا ہے مگر اس کی وجہ
 نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں چکڑا ہوا ہے بعد میں وہ آوازوں کے ذریعہ سے
 پہچاننے لگا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جا رہی ہے۔“

”اس کو عضلاتی تکیان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی آنکھیں بند کر کے ہم اس سے کہتے کہ ذرا بنا بازو اٹھاؤ اور اس کو پوچھ کر کے رہو تو وہ ایسا نصیر وقت کے گر لیتا تھا مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کا پنے اور پیچے کو جھکنے لگتا تھا اور اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ وہ اب بھی یہی کہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی انگلیوں کو پکڑ لیا جاتا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ اس کو یہی خیال رہتا تھا کہ میں کھولتا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں

نہ ہوتی تھیں۔ تصور یہ ہے کہ جب ہم کوئی حرکت کرتے ہیں تو ہم کو اس کے کسی قسم کا تیسرے تصور پس جب ہم کوئی حرکت کرتے ہیں تو ہم کو اس کے پیدا نہیں ہوتا۔ بعد حرکتی یا بعید کی تصور کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس علاوہ اکثر یہ بھی فرض کیا جاتا ہے کہ عضلی انقباض کیلئے جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کا تصور ہمارے لئے ضروری ہے۔ حرکی مرکز سے حرکی عصب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے لئے ایک خاص قسم کی حس فرض کی گئی ہے۔ جو ہماری کل حسوں سے مختلف ہوتی ہے۔ باقی کل حس درآئندہ توجہات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے یہ توجہ برآئندہ کے ہمراہ ہوتی ہے اور جب تک اس احساس کا تصور نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہمارے ذہن میں کوئی حرکت متعین نہیں ہوتی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حرکت کا درجہ قوت اور سعی کی وہ مقدار جو اس کے گرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے ان کا انکشاف احساس توانائی سے ہوتا ہے اکثر مصنفین کو اس کے وجود سے انکار ہے۔ اور اس کا وجود ثابت کرنے کے لئے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ ناکافی ہیں۔ ایک ہی حرکت کرنے میں کوشش کے مختلف مدارج حافی الواقع محسوس ہوتے ہیں ان سب کا ہمارے سینہ جیروں، پیٹ اور باقی ایسے اعضاء کے داخلی احساسات سے پتہ چلتا ہے جو کوشش کے زیادہ

ہونے کی صورت میں منقبض ہوتے ہیں برآئینہ توجہ کس قدر ضروری ہے اس کی مقدار کے شعور کی ضرورت نہیں۔ اگر کوئی شے تال کے لئے بدمی ہے تو یہ ہے کہ جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کی مقدار عضلات رباطات و مفاصل کے آس پاس کے درآئندہ احساسات اور خجرہ سینہ چہرہ اور جسم کے عام حالت سے باطل ظاہر ہو جاتی ہے جب ہم کسی خاص درجہ انقباض کا خیال کرتے ہیں تو درآئندہ احساسات کا پیچیدہ مجموعہ جس پر اس وقت ہمارا خیال مشتمل ہوتا ہے، ہونے والی حرکت کے لئے قوت کی صحیح مقدار کو ظاہر کر دیتا ہے اور یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ مزاحمت کی کس مقدار کے رفع کرنے کی ضرورت ہے۔

تسلیم ذرا اپنے ارادہ کو کسی خاص حرکت کی طرف مبذول کر کے کوشش کرے۔ اور پھر اس بات پر غور کرے کہ بذل ارادہ کس شے پر مشتمل تھا کیا یہ ان مختلف احساسات کے علاوہ تھا، جنہیں حرکت عمل میں آجانے کے بعد پیدا کرتی؟ اگر ہم ان احساسات کو علیحدہ کر لیں تو کیا کوئی علامت یا اصول باقی رہ جائے گا، یا ذریعہ متحدہ تین چار باقی رہ جائے گا جس کے ذریعہ سے ارادہ متعلقہ عضلات کو صحیح شدت سے پہنچ کرے اور گمراہ نہ ہو۔ اگر تم ان مثالوں کو جو نت ساج حرکت کی منظر ہوتی ہیں ہم سے لو تو ان جہات کا کامل طور پر مرتب و متعین ہونا تو درکنار جن میں ہمارا ارادہ آغاز حرکت کرتا، تم ہمارے شعور کو کامل خلاص میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں بولس کے بجائے بطرس کو خط لکھنا چاہوں تو مجھے اپنے علم کی حرکت کے پہلے خاص انگشتی حسوں خاص حروف تہجی کی آوازیں۔ کاغذ پر بنی ہوئی خاص اشکال کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔ اگر میں لفظ بطرس کے بجائے لفظ پولس ادا کرنا چاہوں اپنی آواز کے اپنے کان پر واقع ہونیکا خیال اور زبان ہونٹوں اور حلق کے بعض عضلی احساسات تلفظ کی رہبری

کرتے ہیں۔ یہ سب کے سب درآئندہ احساسات ہوتے ہیں، ان کے خیال جس سے کہ عمل ذہنی طور پر تباہ امکان پوری طرح سے شمعین ہوتا ہے، اور عمل کے مابین کسی تیسرے ذہنی منظر کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ فصل کے عمل میں آنے کے متعلق ایک طرح

کی اجازت ایک عنصر رضایا عزیمت ضروری ہوتا ہے اور یہ میرے اور مشعل دونوں کے نزدیک بلاشبہ فعل کی ارادیت کی اہل روح ہوتی ہے۔ اس اجازت کے اوپر بالتفصیل بحث آئندہ ہوگی۔ فی الحال اس کو مطلقاً نظر انداز کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ ایک قدر مستقل ہے، جو تمام ارادی افعال کو یکساں طور پر متاثر کرتی ہے اور ان کے مابین امتیاز نہیں کر سکتی۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر وہنا بازو عمل کرے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے اور بایاں بازو استعمال کیا جائے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے۔

پس جب ارادی افعال کی حالت پر غور کیا جاتا ہے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے حسی نتائج کی ایک مثال ہوتی ہے اور اس کے ساتھ (بعض اوقات) اس امر کا ایک اجازت نامہ یا حکم نامہ ہوتا ہے کہ یہ نتائج واقعات میں منتقل ہو جائیں۔ یہ ہے ارادے کی ذہنی حالت جس کا ہمال سے پتہ چلتا ہے۔

ہمارے شعور کا کل مافیہ اور مواد جس میں شعور حرکت بھی داخل ہے) کی اصل حوالی سے حلق معلوم ہوتی ہے اور یہ ابتداء ہم تک اعصاب حوالی ہی سے پہنچتا ہے۔

حرکی اشارہ حرکی اخراج سے پہلے سب سے آخری تصور جو ہوتا ہے اس کا ہم حرکی اشارہ نام رکھے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ حرکی اشارہ محض تمکلات موجودہ پر مشتمل ہوتا ہے یا یہ کہ بیدی تمکلات بھی اس کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجود حصوں پر مشتمل ہوتا ہے یا بیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں

اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر شدت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں رہتا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور سے رفتہ رفتہ خارج ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی مشق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکتی اشارہ کا کام کرتے ہیں بےیدی ہوتے جاتے ہیں جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے کو ہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی چیز ہوتی ہے تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی یا بیدار دلچسپی نہیں رکھتے ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے اس قسم کی غایت یا مقصود کوئی بےیدی خض ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت اٹھایا کان یا قبض اوقات جلد پر یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور متعین طور پر صحیح اخراج سے امتیاز یا جاتا ہے۔ اس صورت میں ہيجان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہيجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو ہر دم بڑھاتا رہتا ہے۔ اور خود ہی کو کافی و مکنتی بناتا رہتا ہے۔ اگر کبھی سہمی کے تصورات آتے بھی ہیں تو ان پر سہمی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علیحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی حس تحسیر سے علیحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں الفاظ کو یا ذہنی کان پر گھسنے سے پہلے نمٹ رہا ہوتا ہے لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ پر نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائی سرعت کے ساتھ عمل میں آجاتی ہیں کسی غایت کے خیالی آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے

ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصبی مرکز کو تنبیہ کر دیتا ہے اور کل سلسلہ پھر خود بخود خاصی اضطرابی طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ ص ۱۱۵ ص ۱۱۶ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلم اس کو تمام فوری اور بے چینک ارادی افعال میں صحیح پائے گا البتہ اسے فعل میں البتہ کوئی خاص حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہئیں اور اس کے بعد بلا کسی ارادہ کے وہ اپنا کوٹ اتار چلتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں بھولی طور پر صدری کے بٹن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کہتا ہوں کہ مجھے نیچے جانا چاہئے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اٹھ چلتا ہوں اور پل کر دروازہ کھول چلتا ہوں۔ اس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند حسیں بتدریج رہبری کرتی رہی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکر ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و یقین باقی نہیں رہتا۔ شبہ پر گزرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکھنے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گزر جائیں گے، پھینکتے، دوپچے، نشانہ لگاتے یا ادا کرتے وقت اگر ہم لمبی اور عضلی احساسات کا کثیر خیال کریں اور محض بصری کا بیشتر خیال کریں (یعنی مقامی کا کثیر اور بعیدی کا بیشتر) تو ہم یہ افعال زیادہ اچھی طرح سے کر سکتے ہیں۔ اکٹھے نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ تمہارا ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہوگا۔ ہاتھ کا خیال کرو اور بیشتر ایسا ہوگا کہ تمہارا نشانہ خطا ہوگا۔ ڈاکٹر سودارڈ کا تجربہ ہے کہ وہ پینسل کی نوک سے ایک لفظ کو لمبی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارہ سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے پہلی صورت میں وہ ایک شے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں اور پھر اپنے ہاتھ ہٹا کر اس کو چھونے کی کوشش کرتے ہیں اور دوسری صورت میں وہ ایک چھوٹی شے کی طرف دھکتے ہیں، اور چھونے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں لمبی صورت

(جب نتائج بہت زیادہ موافق ہوتے ہیں)۔ میں ۱۷۱۳ء ملی میٹر کی غلطی ہوئی، ابصری صورت میں صرف ۱۲،۳۷ ملی میٹر کی یہ سب تامل اور مشاہدہ کے واضح نتائج ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ کونسی عصبی مشینری سے ممکن ہوتے ہیں، اس کو ہم نہیں جانتے۔

باب ۱۹ میں ہم نے بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت متزل میں باہم بحد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے متزل کو فرانسیسی مصنف مسی متزل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس بات میں جھگڑنا چاہئے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اب اس امر کی کہ وہ تصور حرکت کو نسا ہے

جو متزل کو ارادی بنادینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے بھی طرح سے وضاحت کر دی ہے۔ یہ اس عصبی ہیجان کا خیال نہیں ہے جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ تو مقامی ہوں یا بعید اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات کم از کم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ اب تک میں نے کچھ اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر متعلو کو غلط اشار

میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ بلاشبہ ارادہ کے اکثر واقعات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا محض متزل حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو گفتگو کے دوسرے جزو کی طرف لے جاتا ہے۔ تصور حرکت کی عمل | سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بطور حرکتی اشارہ کے کافی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اس سے

پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس کے حامل حسی شعوری

منظر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو شخص کسی نتائج کا تصور کافی ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزو کو بصورت علم فرمان یا رضا کے حرکت سے پہلے داہل ہونا پڑتا ہے۔ جن صورتوں میں اس قسم کا علم نہیں ہوتا وہ نسبتاً اصلی ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ قسم ہیں جن میں اس قسم کا علم ہوتا ہے، ان میں ایک خاص قسم کی پیچیدگی ہوتی ہے۔ جس پر مناسب موقع پر بحث ہوگی فی الحال ہم شعوری حرکت کی تفصیل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس میں خیال آنے کے بعد بلا کسی حکم و رضا کے فعل واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصور میں آنے کے بعد ہی بے حجب اور فی الفور واقع ہوتی ہے، تو فعل شعوری حرکت کی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو تعقل اور عمل کے مابین کسی چیز کا وقت نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ عصبی عضلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن ہم ان سے مطلق واقف نہیں ہوتے تاہل سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل کا خیال کرتے ہیں اور یہ عمل میں آجاتا ہے۔ ڈاکٹر کارپنر جنھوں نے سب سے پہلے تصور حرکت کی فعل کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ انھوں نے (اگر میں غلطی پر نہیں ہوں) اس کو ہماری ذہنی زندگی کی عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے۔ بایں کرتے کرتے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر پڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر گرد لگی ہوئی ہے اور باتوں کے سلسلہ کو توڑے بغیر میں پن کو انھٹا لیتا ہوں یا آستین کو جھاڑ دیتا ہوں میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ محض شے کا ادراک اور فعل کا خفیف سا تصور اس کے عمل میں جانے کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے میں کھانے کے بعد دستر خواں پر بیٹھا ہوں اور خود کو آخر وقت کی گریاں اور کشمکش کھاتا ہوا پاتا ہوں۔ کھانا میں کھا چکا ہوں، مگر کھنگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا

کر رہا ہوں لیکن میوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیف سا تصور کہ میں اس کو کھا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کرادیتے ہیں۔ بلاشبہ اس ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے ان عادی افعال میں ارادہ کا حکم ہوتا ہے جن کے لئے کہ ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور جن کے لئے درآئندہ جس ہم کو اس قدر جلد آمادہ کردیتے ہیں کہ بسا اوقات یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطراری چنانچہ نوٹز کہتا ہے۔

لکھنے یا پینا نو بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی پیچیدہ حرکات کیے بعد دیگرے بسرعت تمام ہوتی ہیں۔ جن کے محرک استحضارِ مشکل نے ایک سکنڈ کے لئے شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بہت آنتی نہیں ہے جس میں اس عام ارادہ کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا ہو سکے کہ انسان نے خود بلا کسی مزاحمت کے استحضارات کو افعال میں تبدیل ہونے دیا ہے، ہماری روزمرہ کی زندگی کے تمام افعال اس طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا ہمارا بیٹھنا ہمارا چلنا ہمارا بولنا یہ سب افعال کبھی ارادہ کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے بلکہ محض فکر کے ہیجان سے قرار واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلا تذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالفت تصور موجود نہ ہو، اس صورت میں یا تو ذہن میں اس کے علاوہ کچھ اور ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر گرمے میں آگ نہ ہو تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے جسم کا رواں رواں اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض صبحوں کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سوچ بچار میں گزار دیتے ہیں کہ اٹھیں یا نہ اٹھیں ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر تاخیر ہوگی اور روزمرہ کے کاموں میں کس قدر ہرج واقع ہوگا جی میں

کہتے ہیں کہ اب اٹھنا چاہیے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا پڑے شرم کی بات ہے وغیرہ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور عزم کمزور پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کر دے مگر پھر ملتوی کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخر کار اٹھتے کیونکر کریں؟ میں تو اپنے تجربات کی تقسیم کر کے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی عزمیت اور کشمکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے ذرا دیر کے لئے بے شعوری کا سا عالم طاری ہو جاتا ہے ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے بس اب مجھے پلنگ پر پڑائیں رہنا چاہئے اور یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحہ میں کوئی مخالف یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا پس یہ اپنا صحیح حرکتی نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشمکش میں خوشگوار گراہٹ اور ناگوار ٹھنڈ کا نہایت تیزی سے احساس ہو رہا تھا اور اُس نے ہماری قوت عمل کو باطل کر رکھا تھا اور ہمارا اٹھنے کا تصور آرزو یا تمنا کی حد تک نھا ارادہ کی حد تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مزاحم تصورات رک گئے اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال میرے نزدیک چھوٹے چماتہ پر نفسیات ارادہ کے تمام سُلمات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس منظر پر خود اپنے اندر غور کرتے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا جو ان صفات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر تصورات ایسے ہوتے ہیں جن کا نتیجہ عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ یہ ایسی حالت میں

جس میں تصور عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ استثناء اس کے ساتھ اور ایسے تصورات موجود ہوتے ہیں جو اس کی تسلیقی قوت کو باطل کر دیتے ہیں، لیکن اسی حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہنا معلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے لوٹ لکھتا ہے سو کہنے والا بلیڈ کھیلنے والوں کو گیند پھینکتے یا تھیر زن کو وار کرتے دیکھ کر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سناتے ہیں تو اس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے اس وقت اس کو خود اپنے نظام عضلی میں ایک خفیف ساناؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں لڑائی کی حرکات کے ساتھ حسرتیں کر رہا ہوں، یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جس صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روکتے ہیں اسی حد تک یہ عجیبہ مرکب شعوب کی حیثیت سے دھندلے اور غبی ہو جاتے ہیں۔

ارادوی کھیل یعنی نام نہاد قرأت ذہنی کی خاموشیں جبکہ دراصل قرأت عقلی کتنا زیادہ سوزوں ہو گا جن کا عرصے سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عضلی تصور کی غیر محسوس طور پر متابعت کرتا ہے اور اس حد تک کہ غم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہو گا اور پھر بھی وہ ہو ہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ حرکت کا ہر استحضار کسی کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو بید کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو بید کرتا ہے۔

حرکت کے لئے قلعی حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن متعلم کو اس امر کا یقین کر لینا چاہئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی مگر اس خیال سے کہ کہیں متعلم اس عام خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہو، بس اسی قسم کا شہزادہ جملٹ ہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے میں چند باتیں اور بتائے دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانے کی ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ خود شعور بذاتہ تسبیعی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہونا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شے کا اضافہ کرتے ہوں ابہر خفیف بنا خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے محرک کر چکتی ہے۔ ہمارے جس اور ہمارے تصور گویا ایسے تھوڑے کا دو سرا برج ہوتے ہیں جن کا اصلی نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو چاہا ایک عصب سے اندر داخل ہوے کہ معاً دوسری عصب سے باہر نکلنے پر تیار ہوتے ہیں یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہونا لازمی نہیں اور یہ کہ فعل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہوتا چاہئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے جن میں ہم فعل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود غور و فکر میں صرف کرتے ہیں۔ لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے۔ یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں۔ جب مزاحمتیں دور ہو جاتی ہیں ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی اندرونی ہندو ہیلا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسبیق یا حکم کا کام دی جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی طور پر عمل میں آ جاتی ہے ہم کو اس کے روکنے اور کھٹنے کا بار بار تجربہ ہو گا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے پر ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل

اور حرکی اخراج کے امین کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری تجربہ ہے جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطرابی حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصور ہی حرکی عمل کوئی معنی نہیں ہے جس کے اتنے پتے تباہے یا ترشہج و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افعال کے طرح سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توبیہ کا آغاز کرنا چاہئے جن میں ذہنی علم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دبانے روکنے کے لئے بھی اسی طرح کوشش یا علم کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو۔ لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح کہ محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ اس طرح ایک دوسرے تصور کی محض موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو سیدھا رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بھر میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس ہونے لگے گا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہو گا کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کرو تو یہ فوراً ہی بلا کسی کوشش کے واقع ہو جاتی ہے بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرز عمل ہمیشہ دو مخالف عصبی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے خلا یا اور ریشوں کے بعض تہوج تو ناقابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکی اعصاب پر عمل کرتے ہیں اور بعض ایسی ہی ناقابل بیان لطافت کے ساتھ پہلے تہوجات پر عمل کرتے ہیں جو اتوان کے عبادن ہوتے ہیں یا مزاحم ہوتے ہیں جن سے یا تو ان کی جہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل تموجات کا انتظام تو یہ ہونا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں مگر یہ کبھی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جائے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی شاہد یہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے شاہد کو یاد رکھنا چاہئے کہ عضویاتی نقطہ نظر سے چہرے کی حرکت پریشانی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا وار قتل کر دینے میں دونوں مساوی ہیں۔ اور ان تموجات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پراسرار روانی کے ساتھ ہوتے ہیں ہمیشہ شدید اور جسمانی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

فعل بعد اہتمام | اب ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ فعل عمد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد معروض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بجائے خود حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا ملحوظات حرکی اخراج کے راستہ کو روک دیتے ہیں اور بعض اس کے طالب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اندرونی تجبہنی کا وہ احساس ہوتا ہے جس کو تذبذب کہتے ہیں جو کچھ قسمی سے یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان و تشریح کی حاجت نہیں ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہے۔ جب تک کہ یہ حالت باقی رہتی ہے اور ذہن کے سامنے مختلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم اہتمام یا عمد میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آ جاتا ہے۔ اور حرکت

واقع ہو جاتی ہے۔ میرا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر بیست ہو جاتا ہے اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر لیا ہے یا اپنا حکم ارادی سنائے ہیں۔ معاون اور مزاحم معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات کہا جاتا ہے۔

عمل اہتمام کی پیچیدگی کے لانتہا مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے ہر لمحہ میں ہمارا شعور نہایت ہی پیچیدہ ہوتا ہے یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے اور ان کے مابین تصادم واقع ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ معروض کا بہ حیثیت مجموعی کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم و بیش بہم احساس رہتا ہے۔ مگر توجہ کے تذبذب اور تصورات کی ایتلانی روانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں لیکن اس وقت کے واضح محرکات و اسباب کتنے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ یہ مزاحمت کو دفع کر کے حری نتائج کو اپنے موافق عمل میں لانے کیلئے بالکل آمادہ و تیار ہی کیوں نہ ہوں مگر پائین کے تصورات اگر وہ کتنے ہی کمزور کیوں نہ ہوں، کا بہم احساس حاشیہ کی صورت میں ضرور موجود رہے گا، اور اسکی موجودگی (جب تک تذبذب و اتفاقا باقی رہے گا) اخراج کے لئے ایک قرار واقعی مزاحمت ہوگی۔ ممکن ہے اہتمام پر ہٹنے اور ہٹنے گزر جائیں اور ذہن بوقعات اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں۔ لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح نہیں ہوا جس طرح سے کہل نہ ہوا تھا۔ کوئی شے ہم سے یہ کہہ سکتی ہے کہ یہ خیال ماضی ہے۔ کمزور اسباب پھر قوی ہو جائینگے اور قوی کمزور توازن قائم نہیں ہوتا۔ محرکات کی جانچ ختم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو تھوڑی دیر صبر پائے مہربی کے ساتھ انتظار کرنی چاہئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کرے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک

مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف مائل ہونا جن میں سے ہر ایک کو ہم ممکن خیال کر سکتے ہیں ایک مادی شے کے ادھر ادھر حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہونا ہے۔ لیکن چوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر لچک ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور تمون چھوٹ نکلے تو حالت تذبذب ختم ہو جاتی اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔ فیصلہ کے بہت سے طریقہ ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ میں اس کی صرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کر دے گا متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں علامت و مظاہر کا تاملی بیان مقصود ہے۔ علیٰ عامل کے متعلق جتنے سوالات ہیں خواہ تو وہ محسوس ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد میں آئے گا۔

اب فیصلہ کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس کی فیصلہ کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کو محقول کہہ سکتے ہیں۔ بڑی نہیں ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کسی امر کے متعلق مخالفت موافق دلائل کا رفتہ رفتہ اور غیر محسوس طور پر ذہن میں تصنیف ہو جاتا ہے۔ اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کر کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک بخیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی اور اس کی وجہ فعل واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آگیا اور اب غریب تامل و تعویق سے اس پر کوئی روشنی نہیں پڑ سکتی اس لئے اس فیصلہ کرنا ہی بہتر ہے تنک یقین کے ساتھ بہ آسانی بدل جاتا ہے اور درج تبدیل میں ہر ساری حیثیت بالکل انفعالی ہوتی ہے جو اسباب محرکات ہم کو فیصلہ پر آمادہ کرتے ہیں وہ خود بخود پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن
 اُس کے ساتھ ہی ہم کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا
 ہے۔ اور کسی قسم کی مجبوری کو محسوس نہیں کرتے۔ اس قسم کی حالتوں میں
 فیصلہ کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی
 قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جن پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی ہیں
 و اقصیٰ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام جھڑکا بڑا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے
 اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے تعقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے جس لمحہ
 میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے انا کا
 مقررہ مقبض حصہ ہوتا ہے اس لمحہ میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی
 ہے۔ یا اقتدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں۔ ان کے
 ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں ہر عنوان کے ساتھ اس کا
 ارادی نتیجہ وابستہ ہوتا ہے۔ اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال
 کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کسی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اس کے لئے
 ہمارے پاس تفسیر نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا
 مقررہ اصول نہیں ہوتا جس پر اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت ہی پریشان
 ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی
 کوئی اتہما نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان مل جاتا ہے
 ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی
 بڑی بات صحیح تعقل کی تلاش ہوتی ہے۔ دنیا کے عقدے ہمارے
 سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پر ان کے ام لکھے ہوں
 ام ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقلمند وہ ہے جو یہ
 دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاوے کہ کونسی صورت حال کے لئے
 کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا پابندی ہے
 دو کھو ص ۳۵۷) معقول وہ کہلا سکتا ہے جس کے پاس مقررہ اور قابل
 قدر غایات کا ذخیرہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی امر کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک

یہ نہیں معلوم کرنے کے آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں۔ وہ ان غرایز کے مطابق ہو گا یا ان کے منافی اور مخالف۔

اس سب سے بعد جو فیصلہ کی دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فصل کے کرنے یا نہ کرنے میں، دونوں کے مابین تصفیہ کرنے کے لئے کوئی ثالث نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آ جاتے ہیں اور ایسی ساعت آ جاتی ہے۔ جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کر لینا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شوق زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آ جاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلہ کی دوسری قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک مہم سی تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقاً ہی ہو جاتا ہے لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعہ کی بنیاد پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعہ کی بنیاد پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو ملتا نہیں، تذبذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے، کہ ہم دیکھتے ہیں گویا خود بخود ایک شوق پھیل ہو جاتا ہے۔ جسکی اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابل تردید انتظار کے بعد یہ احساس حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بطیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہئے اسے مان بھی کیوں نہ ٹوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی بڑھے چلو۔ اس طرح بغیر غور و خوض کے

اندھاد میں ایک قوت کے ساتھ لگ لینا کہ ہم کو یہ محسوس ہو کہ ہم با
 ارادہ کامل نہیں بلکہ محض تماشا شائی ہیں۔ جو ایک خارجی قوت کے عمل استقامت
 تماشا دیکھ رہے ہیں۔ یہ فیصلہ کی ایسی اچانک اور پر از پہچان قسم ہے
 کند اور دہی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے
 جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر مستقل اور متلون المزاج ہوتے
 ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ بچولین کو تنہا وغیرہ کی طرح
 سے عالم میں تھلک ڈال دینے والے ہوتے ہیں، جن میں سخت جوش کے
 ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے، جب ان میں جوش و دلولے کے
 راستہ کو خوف و خدشے بند کر دیتے ہیں تو غم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے
 فنون غیر مشوقہ طور پر رکاوٹ کے بند کو توڑ دیتا ہے یہ امر کہ ان لوگوں میں
 اکثر ایسا ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان سیرتوں کا
 رجحان حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی
 کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو اخراج کے پہچان رستے کے لئے ابھی روانہ ہوئی ہے
 فیصلہ کی ایک جو بھی قسم ہے جو بسا اوقات تعین کو اتنی ہی اچانک
 طور پر ختم کر دیتی ہے جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ
 اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی خارجی تجربہ یا کسی ناقابل بیان داخلی
 تغیر کی بنا پر اچانک آسان اور بے پردا حالت سے سنجیدہ اور شدید حالت
 پر پہنچ جاتے ہیں یا سنجیدہ اور شدید حالت سے آسان اور بے پردا
 حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و تسویقات میں
 وہی تغیر پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کے نظریں واقع
 ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی سنجیدہ عامل بھی رنج و دہشت
 کا شکار ہو سکتے ہیں۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے
 تو غیظ و یہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور سنجیدہ مقصودات
 کی قوت محرکہ کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان اداس
 کاموں کو جن میں ہم اب تک اپنا وقت ضائع کر رہے تھے ہم فوراً

تک کر دیتے ہیں اور سنجیدہ حسب صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے فوراً عملی طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ تمام تغیرات قلب و ضمیر کی بیداریاں اور غیر آجاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی ہیں اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں۔ سیرت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے۔ اور نفوس فوراً ختم ہو جاتا ہے۔

فیصلہ کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کہ دلائل تمام کے تمام پیش نظر ہیں اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے، ممکن ہے کہ موجود ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے پلٹے کو بھٹکا رہے ہیں پہلی صورت میں یعنی مجبوری کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں، جو اتنا عقل کو عمل میں لانے کے لئے ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ دوسری صورت یعنی بحالت عدم موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے ان مسئلہ میں ارادہ کا جو سخت و مردہ ابھار محسوس ہوتا ہے وہ انکو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے۔ بالعدا طبیعیاتی نقطہ قوت ارادی کا ابھار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں جو قوت محرکہ سے علیحدہ ہو یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو یہاں کوئی تعلق نہیں ہے ذہنی اور ظہری اعتبار سے تو وہ احساس سعی جواول الذکر فیصلے میں مفقود تھا۔ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ و فریض کی ادائی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو یا یہ دو قطعاً علیحدہ سلاسل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور دلچسپ ہوں اور کوئی ایسا خارجی یا مطلق پسند اصول ان کے لئے نہیں ہو۔ جس سے فیصلہ ہو سکے اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لئے ناممکن الحصول ہو جائے اور

ایک ہمیشہ کے لئے عرضِ حقیقت میں آیا ہے۔ بہر حال یہ ایک سخت
 اور مشکل مسئلہ ہے اور ایک غیر آباد اور اظہارِ ویرانہ کے اندر داخل ہونے کے
 مساوی ہوتا ہے اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گزشتہ صورتوں
 میں یہ فرق ہے کہ گزشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک
 صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے بجا لیکر اس میں دونوں صورتیں
 پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو
 ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ غلط
 اپنے جسم میں کانٹا بچھانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی جس جس کے
 ساتھ فعل ہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گزشتہ اقسام سے
 بالکل مینہ اور ممتاز کر دیتی ہے اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی نظریہ بن جاتا ہے۔
 انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے۔ اکثر اشخاص کے
 آخری فعل کے ساتھ بہت ہی کم سعی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال
 میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بیشتر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس بنا پر
 پیدا ہو گیا ہے کہ تنقید کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب
 فیصلہ کرنا پڑے تو ہم کو کتنی سعی کرنے پڑے گی۔ بعد ازاں جب فیصلہ
 آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے اور غلطی سے یہ
 فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت بھی کوشش کرنی پڑتی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ نظری واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے
 شعور میں سعی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جاسکتا
 اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم
 سخت اختلاف ہے۔ اسکی تعبیر پر روحانی علیت، تقدیر اور جبر و قدر جیسے اہم و
 وسیع مسائل بنی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان حالات کا نہایت
 اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جنہیں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے
 احساس سعی | ابھی کچھ پہلے میں نے کہا تھا کہ شعور یا وہ عصبی عمل جو اسکے
 ساتھ ہوتا ہے، بالطبع شعور ہی ہوتا ہے۔ اس وقت

مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے تھی کہ اس کو کافی طور پر خفیدہ کر دینا چاہئے۔ حرکت کو ہرجان میں لانے کے لئے شور کی اشکام مختلف ہیں گامیاں قنات پائے جاتے ہیں۔ بعض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے اور بعض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم و زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادی روکائیں ہوں جیسے خوشگوار کاہلی کا احساس ہو تلبہ اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گونہ سستی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسویقی کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے یا ممکن ہے یہ خود حرکی رقبوں کے ذاتی جمود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں جو اخراج کو اس وقت تک نامکن بنا دیتے ہوں جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر متجاوز نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زمانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ بعضی جمود کم و بیش ہو سکتا ہے، عادی روکاوہیں گت بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکری اعمال کے مثل اور ہجانات میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے۔ اور استلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گزار ہو سکتے ہیں۔ اس طرح پر بعض محرکات کے واقعی تسویقی اثر بعض سے مختلف ہونے کے لئے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں انہیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں زیادہ موثر بن جاتے ہیں اور جو زیادہ موثر و قوی ہوتے ہیں کم موثر بن جاتے ہیں اور ایسے افعال جو معمولاً بلا سعی و کوشش کے ہو جاتے ہیں یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا ان سے بچنا بالکل نامکن ہو جاتا ہے اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو کوشش کی بنا پر حرکت پر از تصنع معلوم ہونے لگتی ہے۔ تھوڑی سی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح ہو جائے گا کہ یہ اسباب کون سے ہیں۔

صحت ارادہ | مختلف ذہنی معروضات کی تسویقی قوت میں ایک عام

شائبہ ہوتا ہے ہی صحت ارادہ کی بھان ہے۔ کیونکہ اس کی
خلاف دہری بہت ہی خاص اوقات میں اور خاص ہی افراد کر سکتے ہیں۔
جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے وہ یا تو جوش
اشتہا و جذبہ کی منظر ہوتی ہیں یعنی جبلی رد عمل کے معروضات ہوتی
ہیں، یا لذات و آلام کے تصورات و احساسات یا ایسے تصورات ہوتی
ہیں جن کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے
ان پر رد عمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے
یا بعدی اشیاء کے تصورات کے مقابلہ میں یہ ایسی اشیاء کے تصورات
ہوتے ہیں جو باعتبار زمان و مکان قریب ہوتی ہیں ان مختلف معروضات
کے مقابلہ میں تمام بعدی معروضات کل جہد و تقدمات غیر معمولی استدلال
اور ایسے محرکات میں جو بنی نوع کی جبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے
اور جن میں یا تو تسویقی قوت بالکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم
یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش و سعی سے، اور بیاری کی
حالت اور معمولی حالت میں یہی امتیاز ہے کہ معمولی حالت میں غیر جبلی
محرکات عمل کو سعی و کوشش سے تقویت پہنچانی پڑتی ہے جب کہیں جا کر یہ
کامیاب ہو سکتے ہیں۔

علاوہ بریں صحت ارادہ اس بات کی خالب ہے کہ عمل میں
عزیمت یا فعل سے پہلے ایک طرح کی پیچیدگی ہوتی چاہئے۔
ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویقی پیدا کرتا ہے اس وقت
اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے جن کی تسویقات ان کے ساتھ ہوتی
ہیں اور عمل جو کہ ان تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے وہ نہ تو بہت آہستہ
ہونا چاہئے اور نہ بہت ہی سرعت کے ساتھ جس صورت میں فیصلہ
خاصہ جلد بھی ہوتا ہے اس صورت میں بھی معمول یہ ہے کہ فرمان ارادہ
سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کونسی
صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تند رست ہوتا ہے۔

ان کی یہ طرح ہوتی ہے دینی حرکات بحیثیت جمعی ایک دوسرے سے
معمولی نسبت رکھتے نہ کہ عیسے معمولی اور عمل نظر کی پیری کا تعلق کرنا ہے
غیر مستی آبادہ چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے۔ ممکن
ارادہ کی غیر مستی ہے کہ فعل محرک یا تصور کے بعد ضرورت سے زیادہ جلد واقع
ہو جائے اور باز رکھنے والے موقوفات کو عمل کر نیکا وقت

نہ ملے ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ فوری کہتے ہیں۔ یا ایسا
ہوتا ہے کہ موقوفات ذہن میں آتے جاتے ہیں لیکن تسویفی اور باز رکھنے والی قوتوں
میں جو معمولات مناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے
اس کو ارادہ کج کہتے ہیں۔ اور کجی کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یا تو کجی امر میں شدت
بہت زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے یا نہیں جو بہت کم ہوتا یا بہت
زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو حد سے زیادہ ہوتی ہے یا بہت
سی کم ہوتی ہے۔ اگر ہم کجی کی خارجی علامات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی دو
قسمیں ہو جاتی ہیں پہلی وہ جس میں معمولی عمل ناممکن ہوتا ہے اور دوسری
وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر سرزد ہوتا ہے
مختصراً ہم ان کو ارادہ مزاحم اور ارادہ تسویفی کہہ سکتے
ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چونکہ نتیجہ عمل ہمیشہ مانع
اور موقوف قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے ہم محض
خارجی علامات کی بنا پر نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس قوت
کی بنا پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے آیا ایک جزو کی زیادتی
کی وجہ سے یا دوسرے کئی کئی کی بنا پر۔ ان ان اگر معمولی مزاحم
کام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ موقوف ہو سکتا ہے
اور اگر تسویفی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ
موقوف ہو سکتا ہے ان کو ایک کام کا کرنا اس لیے بھی دشوار معلوم
ہو سکتا ہے کہ اسکا ابتدائی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور کس لیے

بھی کہ جس کے راستے میں نئے نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔
چنانچہ ڈاکٹر کاٹن شین کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کم زور ہو کہ
وہ اچھے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہ رکھ سکے یا ممکن ہے کہ گھوڑے
اس قدر مزہ زور ہوں کہ سوار ان پر قابو نہ پاسکے۔

ارادہ مسوق (۱) مزاحم قوتوں کے اسیرت کی ایک معمولی قسم یہ ہے
نقص کی بنا پر۔ کہ اس میں تحریکات و تسلیات اس قدر

جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں کہ مزاجیہ قوتوں کو عمل کرنے کا وقت
نہ ملے۔ ایسی وہ تہوری و سیما بی طبائع ہوتی ہیں جن میں جوش حد
زیادہ ہوتا ہے اور بائیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلفانی اور کسلی

اقوام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دیکھا مزاج اس کے بالکل
مٹا ہوا ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچھے ہمراہے جانوروں کے مشابہ

معلوم ہوتے ہیں اور ان لوگوں کو انگریز رینگنے والے جانوروں کے
مشابہ نظر آتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادہ کے شخص کے

مابین یہ تصفیہ کرنا کہ تو انسانی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا
ہے۔ ایک مسوق ایطالوی جس کی عقل و ادراک عمدہ ہوا تھے سے

ذہنی ذخیرہ پر حیرت انگیز انسان معلوم ہو گا جس کا دیکھو اور مزاحم ارادہ
کے امر میں احساس تک نہ ہو گا۔ وہ اپنی جماعت کا سردار

بن جائے گا وہ گیت گائے گا تقریر کرے گا جماعتوں کا قائد و
سرگروہ بنے گا علی مذاق کرے گا، لڑکیوں کے بوسے لے گا مردوں

سے لڑے گا اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امیدوں کے پورا
کرنے اور ان بھات کے سر کرنے کی کوشش کرے گا جن سے مایوسی

ہو چکی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا کہے گا کہ اس کے تو چکل میں آنا جوش
اور آتشی زندگی ہے جو سنجیدہ مزاج آدمی کے کل جسم میں بھی نہیں لیکن

سنجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ
ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احساسات بہل جاسی طرح یا اس سے بھی شدید

طریق پر عمل میں آنے کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ مزاحمتیں اور رکاوٹیں دور کر دی جائیں۔ جذبات کی عدم موجودگی - نتائج سے بے برہمائی - لمحوں کے بے اعتنائی اور ہر لمحہ کے راحت ذہنی کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادے کے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے جذبات محرکات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں ذہنی ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی پیچیدگی بڑھتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہر تسویق کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض اس بنا پر آزادی بیان کس قدر کم ہو جاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ مزاحمت کے غلبہ کا اچھا بھی رخ ہوتا ہے اور برا بھی۔ اگر کسی شخص کی تسویقات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی ہیں اور جلد عمل میں بھی آ جاتی ہیں۔ اگر اس میں ان کے نتائج کے برداشت کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے کہ ان کو کامیابی بخونک لے جاسکے تب تو اس کا یہ لبلبی والا نظام بہت اچھا ہے کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی مصیبت سے بچ گیا ہے اکثر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ مگر زیرکی و ذہانت کیساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور پر مزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصفیہ کرنا سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ بہت مہتمم باشان مسائل کو حل کر سکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر غلط سے بچ سکتے ہیں۔ جن میں مسوق ارادہ کے آدمیوں کا مبتلا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے یا اگر غلطی بھی کرتے ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ان کی سیرت نہایت دل آویز اور بخیر نفع کے لئے نہایت ہی ضروری معلوم ہونے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض مکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں

ایسا کہ بزرگنے والی توہین توفیقی اخراجات کے دو کتے سے
 قاصر ہو جاتی ہیں۔ اسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی مسوق ہو
 جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مزاحم قسم کا تھا۔ علاوہ برائیں بعض
 اشخاص ہیں جن کو غیبت کا عارضہ ہوتا ہے۔ ایسے مجرم جن کے
 نظام غضبسی میں خلل واقع ہو جاتا ہے ان کی ذہنی مشنری اس قدر
 کمزور ہو جاتی ہے کہ قبل اس کے کہ مزاحم تصورات پیدا ہوں تسویقات
 فصل کی صورت میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ ایسے اشخاص جن کا ارادہ
 خلقی اعتبار سے مستدرست ہوتا ہے ان میں بری عادتوں سے
 یہ حالت خصوصاً بعض تسویقات کی نسبت پیدا ہوجاتی ہے معمولی تشویش
 سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے یہ بھی
 اس کو کیوں پیتے ہو تو نصف اس میں سے یہ کہنے کے معقول نہیں
 کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے لئے یہ ایک طرح کی گھمیر سی ہوتی ہے
 ان کے معنوی مرکزوں کو یہ مرض ہو جاتا ہے کہ جب کبھی بوسل اور گلاس
 کا تعقل ہوتا ہے تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے
 ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے اس کا ذائقہ بھی خوش
 معلوم ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے
 پینے کی خاطر شیبانی اٹھانی پڑے گی۔ لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے
 ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے
 تیار باتے ہیں اور خود کو روک نہیں سکتے اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے
 اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص ہر وقت عشق بازی اور نفس پرستی
 میں مبتلا رہے اگرچہ جو شے اس کو اس کی طرف دھکیلتی ہو وہ
 کسی قوی جذبہ اور خواہش کی حقیقی قوت ہو بلکہ محض مبہم و موہوم
 تصورات ہوں۔ اس مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں
 کہ ان کو صحیح معنی میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری (یا غیر فطری) تسویقات
 کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں کہ ذرا سا بھی ریحان ہوا اور

ان سے خارج ہو گیا۔ یہ ایسی حالت ہے کہ جس کو علم الاسرار میں پہچان دیا جاتا ہے کہ جس حالت کو خفا یا مستوری کہتے ہیں وہ بھبی ریشہ کے بہان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ یا تناؤ کو اس میں جمع ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود تمام جوش اور عمل کے جو مقدور احساس و حقیقت سرگرم کار ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہوا کسی غیر عین توازن کی حالت کا شہنی مزاج زیادہ تر جو لال گاہ ہوتا ہے اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت ہی سچی اور تحقیقی نفرت تھی اور اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گروں تک اسی میں غرق ہو گئے (۲) زیادتی تسویقی اس کے برعکس ایسی حالت میں بھی کر دار بے ضابطہ و کی بنا پر۔

بالکل اچھی ہو اور مزاحم قوت بالکل معمول کے مطابق کیا بلکہ معمول سے بھی زیادہ ہو۔ ایسی حالتوں میں تسویقی تصور کی قوت غیر معمولی طور پر زیادہ ہوتی ہے اور جو شے اکثر اشخاص کے لئے صحت منجم امکان ہو وہ ایک شخص کے لئے حد سے زیادہ اہم ہو جاتی ہے جنون پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اس قسم کے فرضی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کا مقابلہ کرتے وقت بد قسمت مریدین کی روح تکلیف سے عرق عرق ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار یہ اس کا شکار ہو جاتا ہے، پکے شرابیوں کو جو شراب کی ہڑک اٹھتی ہے یا انجیمبیوں اور بھنگڑوں کو افیون اور بھنگ کی ہوتی ہے۔ اس کا معمولی آدمی کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کہہ کے ایک کو نہ میں شراب کا پیہہ رکھا ہو اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں تو بھی وہ شراب کے لینے کے لئے اس توپ کے سامنے سے گزرے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برانڈی کی ایک بول ہو اور دوسری طرف تعمر جہنم ہو اور اس کو پیشین ہو کہ ایک گلاس پیتے ہی میں اس میں ڈھکیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے

کئی شرابیوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوئی
 ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے کئی دفعہ اس واقعہ بیان کرتے ہوئے
 چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانہ میں لایا گیا
 پندرہ روز کے عرصہ میں اس نے شراب حاصل کرنے کی مختلف ترکیبیں
 نکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اس نے ایک ایسی ترکیب نکالی
 جو کارگر ہو گئی۔ وہ خیرات خانہ کے اس حصہ میں گیا جہاں جلانے کی ٹنگریاں
 رہا کرتی تھیں اور ایک ہاتھ کو ایک کندھے پر رکھا اور دوسرے میں
 اٹکھاڑی بیکر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جا پڑا۔ اب بازو
 کو لئے۔ خون بہتا ہوا چھٹتا ہے۔ دھوڑی سی شراب لاؤ، دھوڑی
 سی شراب لاؤ، میرا ہاتھ کٹ کر الگ ہو گیا ہے اس وقت کی شور
 بیکار میں ایک گلاس شراب لائی گئی اس میں اس نے خون بہتے ہوئے
 عضو کو ڈال دیا اور پھر منہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا اور پھر یہ
 کہنے لگا کہ اب مجھے چھٹنی ہوئی ہے۔ ڈاکٹر نے اسی ٹرنر ایک شخص
 کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے نوشی کی عادت کے چھڑانے
 کے لئے میرے زیر علاج تھا۔ چار ہفتہ کے عرصہ میں اس نے الکل بول کے
 کے چھ کھنڈر خالی کر دیئے جن میں بہت ہی خراب قسم کا الکل بول تھا۔
 جب اس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت انگیز کام کیوں کیا تو
 اس نے جواب دیا کہ جناب! اس اشتہا کو دبانے میرے لئے اسی
 قدر ناممکن ہے جس طرح سے کہ قلب کی حرکت کو روکنا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تصور بہت ہی خفیف قسم کا ہوتا ہے لیکن
 ممکن ہے کہ یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی سے بیزار
 کر دے اس کو اپنے ہاتھ پیلے معلوم ہوتے ہیں ان کو دھلنا چاہیے۔ وہ
 جانتا ہے کہ یہ سبیلے نہیں ہیں لیکن اس تکلیف وہ تصور کو دور کرنے
 کے لئے وہ ان کو دھوٹا ہے۔ دھوڑی دیر کے بعد بھی تصور پھر آ جاتا ہے
 نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھوئے میں ختم ہو جاتا ہے یا الکل خیال ہوتا ہے کہ کپڑے ٹھیکے سے پہنے اور

دور کرنے کے لئے وہ ان کو بار بار اتارتا اور بھنتا ہے۔ یہاں تک کہ اسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے۔ بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جن کو بستر پر لیٹ کر بھی اس امر کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ تو بند کرنا بھول ہی گیا ہوں یا باہر کی روکھی توکل ہی نہیں کی۔ اور بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان امور کی فراموشی کا یقین ہوتا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف وہ شک کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

ارادہ مزاجسم ان واقعات کے مقابلہ میں جن میں قوت مزاج کم ہوتی ہے یا تسویق بہت زیادہ ہوتی ہے وہ ہیں جن میں تسویق ناکافی ہوتی ہے۔ یا قوت مزاج بہت زیادہ ہوتی ہے مثلاً صفحہ پر جو حالت بیان کرانے میں اس سے تو سب واقف ہیں۔ اس میں ذہن سے چند لمحہ کے لئے قوت ارتکاز مفقود ہو جاتی ہے اور ہم کسی متیقن شے کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کر سکتے۔ ایسے موقعوں پر یہ ہوتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے محض خالی الذہن انداز میں کسی شے کی طرف نظر جمی ہوتی ہے۔ معروضات شعور محسوس ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ موجود تو ہوتے ہیں مگر پراثر ہونے کی سطح تک نہیں پہنچتے۔ بعض معروضات تو معمولاً ہم سب میں اس طرح سے غیر موثر موجودگی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ لیکن ہے اہتائی تکان کی بنا پر تمام چیزیں ہی ایسی ہو جائیں۔ اس قسم کی ایک حالت کو شفا خانوں میں جنون کی ایک علامت خیال کیا جاتا ہے جس کو بے خیالی کہتے ہیں ارادہ کی صحت اس بات کو چاہتی ہے کہ تصور صحیح ہو اور فعل اس کے مطابق عمل میں آئے لیکن مندرجہ بالا حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ نظر بالکل صحیح ہے عقل میں کوئی خرابی نہیں مگر نفل یا تو ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو اندھا سیدھا ہو جاتا ہے۔

انسانی زندگی کا اخلاقی حزنہ محض اس واقعہ کی بنا پر مالم وجود میں آتا ہے کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جو معمولاً اور اس حقیقت کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے۔ انسانوں میں باہم احساسات و تعلقات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے معیارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر کہ ان کی قسمتوں کے اختلاف سے پتہ چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عوالم نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سنا ہوتا رہتا ہے یا جو محض عواطفی یا شرابی یا تدبیر پرست یا مانڈے ہوئے ہیں جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے اور جو باوجود اس کے کہ نظریہ پر پوری طرح سے حاوی ہوتے ہیں اپنی متلون سیموں کو استوار نہیں کر سکتے۔ شجر علم سے ان لوگوں کی طرح کوئی فہم نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی بصیرت کا تعلق ہے باضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالا نعام کہتے ہیں وہ وہ پیتے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس باوجود ان کا اخلاقی علم ان کا پس پردہ بڑبڑانا اور شور مچانا۔ ان کا دیکھنا، تنقید کرنا، اعتراض کرنا، خواہش کرنا اور قدر سے عزم کرنا، کسی عزم یا تجزم کی صورت اختیار نہیں کرتا ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی اور ان کی گفتگو جملہ شریطیہ سے کبھی جملہ انشائیہ میں منتقل نہیں ہوتی، یہ کبھی مہر سکوت کو نہیں توڑتے کبھی دید بان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ روسواور ریسٹف جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کل تسوئی قوت ادنیٰ محرکات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی طریقوں کی طرح جن کو راستہ پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستہ پر قابض رہتے ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو عہدہ محرکات بھی بہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک فتنہ کا قلعہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اس

شخص کے کردار پر اس طرح سے کوئی اثر نہیں ہوتا جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاک گاڑی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھہرا کر اپنے ٹھکانے کے لئے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے جامد ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پر عامل ہونے سے جو شعور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف دہ احساسات میں سب سے زیادہ المناک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج و غم میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔

کوشش اصل وقت کے نامزد معلوم اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ کب کوشش ارادہ کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبتہ قلیل الوقوع اور معیاری تسلیق کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جلی اور عادی اقسام ہوئی ہے۔

کی تسلیقات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید مسوق ہیجان روکے جاتے ہیں یا شدید مزاحم حالات پر کبھی غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اپنی زندگی میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو لیکن میر و اور غمخوار لوگوں اس کی ضرورت ہوتی ہے ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کو کوشش کا تعقل اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فعلی قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے متصادم ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نتیجہ حرکت کم سے کم مزاحمت یا زیادہ سے زیادہ گھماؤ کی راہ سے وقوع پذیر ہوا ہے۔ لیکن یہ واقعہ بھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری فطری زبان ارادہ بالسی کے متعلق ایسا کچھ نہیں کہتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولی طریق پر چلیں اور کم سے کم مزاحمت کے راستہ کی تعریف اس طرح کریں کہ کم سے کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے جس راستہ سے عمل ہوتا ہے تو ایسی ہی قانون ذہنی حلقہ پر بھی صادق آنا چاہیے۔ لیکن ارادہ کی تمام مشکل حالتوں میں جب

سب سے زیادہ حرکات پر عمل ہوتا ہے تو اس میں یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی اور یہ کہ معمولی حرکات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے جو شخص جرح کے شتر کے پیچے اُن تک نہیں کرتا یا جو قرض منہ بھی کی خاطر اپنے آپ کو خلعت کا نشانہ ملامت بناتا ہے اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو میں اختیار کر رہا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریکات و تسویقات پر غالب آگیا۔

لیکن کاہل شرابی اور بزدل اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پالیتے ہیں اپنی شجاعت و حرأت کو زیر کر دیتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرچشموں کو ایک جگہ لے بیٹھائیں گے یا تحت لائیں اور دوسری طرف معیارات لے، تو عیاں اپنے کردار کے متعلق کبھی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے معیارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے لیکن یار سا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ عیاں ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی اور بے کاری ظاہر ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ بروقت عمل میں اپنے معیارات قبول جاتا ہوں کہ میرے کان فرایض کی طرف سے ہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معیاری حرکات کو بلا کسی کوشش سے نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ قوی ترین تناؤ میلانات کی راہ میں ہوتا ہے اس کے مقابلہ میں معیاری تسویقی ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کوشش و سعی سے پہنچتی ہے جس سے ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار کو مقرر ہے مگر قوت معیاری کی مقدار مختص بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سعی کی مدد سے ایک معیاری محرک قوی حسی مزاحمت پر کامیاب و کامران ہوتا ہے تو

اس کی مقدار کو کسی شے متعین کرتی ہے، خود مزاحمت کی مخالفت اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سہی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سہی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر معیاری یا اخلاقی فعل کی مختصر تعریف کرنی ہو تو اس سے پہلے اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت و مخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔ ان واقعات کو علامات کے ذریعہ مختصراً اس طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ہر میلان کے بجائے ہے، اسے تسوین معیاری کی نمائندگی کرتی ہے، اس سہی کے لئے ہے۔

ت ۷ بذات خود ہر

ت ۸ س ۷ ہر

بالفاظ دیگر اگر اس کا ت پر اضافہ ہو جائے تو ہر فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن اس ت کا لازمی جزو نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے اتفاق اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم و بیش کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس کو یورپی طرح پر کام میں لائیں تو سب سے اثری ذہنی مزاحمت کو سب سے کم میں بدل سکتے ہیں کم سے کم واقعات سے تو ہم پر خود بخود بھی اثر مرتب ہوتا ہے لیکن ہم اس کی حقیقت کے متعلق فی الحال بحث نہ کریں گے بلکہ فی الحال ہم اپنی تفصیل کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت والہ حشمت مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے عمل کی حیثیت لیکن عمل کے ساتھ لذت و آلام کا جو تجربہ ہوتا ہے اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے اور یہ اس کو مضبوط کرتے ہیں بعد میں خیالات لذت و آلام تسوینی اور فرامی قوت حاصل کر لیتے

رکھتے ہیں

ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال بھی لذت بخش ہی ہو بلکہ ہوتا ہے اس کے برعکس ہوتا ہے جیسا کہ ڈینیہی کہتا ہے (nessun maggior doloie)

۱۔ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ
لیکن چونکہ لذات کا عمل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں
اور آلام موجودہ نہایت قوی مزاج سے اس لیے لذات و آلام کے
خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسویفی اور مزاجی
قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت
ہوتی ہے؟ یہ کسی قدر توجہ کا طالب ہے۔

اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے
ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی
لذت باقی رہتی ہے۔ اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو
ہمارے عقلی انتظامات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری
صورت میں مزاجت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ انسان کے لیے اپنے آپ
کو اہستہ اہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے اس
کے ساتھ باعث تکلیف بنے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں بہت سی لذتیں
ایسی ہیں جن کا ایک بار ذائقہ چکھنے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری
رکھنا ناگزیر ہو جاتا ہے، جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام
کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع و مکمل ہوتا ہے کہ ایک فلسفی
نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے لیے محض یہی محرک ہوتے
ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعیدی
تشکلات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات
پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتے محرک حرکات صرف لذات
و آلام ہی ہوتے ہیں مثلاً جبلی اور جذبی اطہارات میں ان کو قطعاً کوئی
دخل نہیں ہوتا۔ کون شخص ہو گا جو ہنسی کی لذت کے خیال سے ہنستا
ہو گا اور ناک جھوں چڑھانے کی لذت کے خیال سے ناک جھوں چڑھاتا

ہو گا کہ کون شخص ہے جو شرمانے کی تکلیف سے بچنے کے لئے شراب پیتا ہے۔ کون شخص ہے جو غصہ غم یا خوف میں ایسی حرکتیں کرتا ہے جن کی داخلی ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں حرکات اضطراب اس قوت سے عمل میں آتی ہیں جو مقبض ہوتی ہے جس کو محرک ایسے نظام عصبی صرف کرتا ہے جو اس کے مطلق رد عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ جن چیزوں کے دیکھنے سے ہم غصہ، بخت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں جو ہمارے رونے، ہنسنے کا باعث ہوتی ہیں وہ خواہ ہمارے حواس کے سامنے ہوں یا محض تصور میں ہمارے سامنے آئیں ان میں یہ خاص قسم کی تسلیاتی قوت ہوتی ہے۔ ذہنی حالتوں کی تسلیاتی کیفیت وہ صفت ہے جس سے ہم تجاؤز نہیں کر سکتے۔ بعض ذہنی حالتوں میں کیفیت زیادہ ہوتی ہے بعض ذہنی حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا اور بعض میں دوسری طرف یہ احساسات لذت والہ ہیں یہ ہوتی ہے۔ حقیقت کے ادراکات و مشاہدات میں یہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور یا کلیتہ اس کا حال ہو شعور کا (یا عصبی عمل کا جو اس کی تہ ہوتا ہے) خاصہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کا باعث ہو۔ اب اس امر کی توجیہ ارتقائی تاریخ سے متعلق ہے کہ یہ ایک شخص اور ایک شے متعلق ایک طرح کا ہوتا ہے اور دوسرے شخص اور دوسری شے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔ بہر حال اصل تسویقات جس طرح سے بھی پیدا ہوتی ہوں۔ سب ہمیں ان کو اس طرح سے بیان کرنا چاہئے جس طرح سے کہ وہ موجود ہیں۔ اور جو لوگ ان کی توجیہ کے باب میں ہر مثال اور ہر موقع پر اپنے آپ کو یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ عجیب و غریب قسم کے غایتی وہم میں پھنسے ہوئے ہیں۔ اگر لذت کا خیال محض عملی ہو سکتا ہے تو یقیناً اور خیالات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس بات کا تصدیق تو تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبہ اور

ہیں۔ اس کیسے پراہم کو مطمئن ہو جانا چاہئے، اور ایسی پاک فریب
سادگی کے چیمے نہ چڑھانا ہے جس کی قیمت میں ہم کثرت نفس و غفلت
کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر چارے ان اولین افعال میں لذت و الم کو کوئی دخل نہیں ہوتا
تو ہمارے آخری افعال یا ان اکتسابی اعمال میں کیا ہو گا جو عادی بن چکے ہیں
زندگی کے معمولی افعال پڑے پھینا اور اتارنا کام کے لئے جانا اور کام سے واپس
یا اس کے مدارج پورے کرنا یہ سب کچھ لذت و الم کے بلا کسی حوالہ کے ہوتا ہے
سوائے ان حالتوں کے جن کا شاذ و نادر ہی وقوع ہوتا ہے، یہ تصویر
حرکت کی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت
کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں۔ اسی طرح
میں کھانے کی لذت کی خاطر کھانا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک ما
میں کھانا شروع کر دیتا ہوں، اور اس وقت ذہن میں ایک طرح کا
بیجان ہوتا ہے جو اس طرح سے خارج ہوتا رہتا ہے اور میں خود کو
کھانا ہوا پاتا ہوں۔ لاپرواہی کے عالم میں خود کو مینیر چاقو کا دستہ
پھرانے ہوئے دیکھتا ہوں۔ اب اس کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ
اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں
یا مجھے اپنی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے محفوظ رہنے کے لیے میں نے
یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی
ہیں اور اس لئے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے
ہیں اور ہمارے نظام جسمی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح
سے جھلک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر بے صرفہ یا خاص جسمی اور جہانی
بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ بتائی نہیں جاسکتی۔
یا ایک جھیسو اور غیر ملنسار شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا
جس کو ایک چھوٹی سی مجلس احباب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے

تو وہ نہایت ہی سچ مچری سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو اس گراں معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ تمہاری موجودگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔ کوئی حیلہ یا لہجہ سمجھ میں نہیں آتا اور وہ مجبور ہو کر اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنے اوپر لعنت بھیجتا جاتا ہے کہ میں یہ کیا کر رہا ہوں۔ وہ بہت کم اپنے نفس پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گذرتا جس میں اس سے اس قسم کی غلطی سر نہ نہیں ہو جاتی۔ اس قسم کے جبرِ اولاد کی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے سب افعال کے متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ یہ استحضاری لذت کے نتائج ہیں۔ یہی نہیں بلکہ استحضاری منفیہ چیزوں کے زمرہ میں بھی شمار نہیں کیا جاسکتا۔ منفیہ چیزوں کے لئے لذت بخش چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال لذات کے عنوان میں نہیں آتے اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے عنوان کے ماتحت بھی نہیں آتے۔ کل مرعیہ تسویقات، اور ہماری کئی مقید تصورات اس کی خلاف شنائیں ہیں۔ ایسی حالت میں فعل کو اس کی خرابی ہی سے طبی منزلت حاصل ہوتی ہے۔ ممانعت کو اٹھا لو تو اس کی دلچسپی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانہ کا ذکر ہے کہ ایک طالب علم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل سے گر پڑا جس سے وہ تھوڑی سی گت ہو گیا ایک اور طالب علم کو جو میراد دست بھی تھا اس گھر کی کئی پاس سے جس سے کہ وہ طالب علم گرا تھا روزانہ گذرنا پڑتا تھا۔ اور آتے جاتے اس کا ہمیشہ یہ جی چاہا کرتا تھا کہ لاؤ میں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ رومن کیتھولک مذہب کا تھا اس لئے اس نے اپنے ناظم سے اس کا ذکر کیا۔ جس نے کہا کہ بہتر ہے اگر تمہارا یہ جی چاہتا ہے تو تمہیں ضرور گرنا چاہئے۔ جاؤ! اور ضرور گر دیکھو! اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جانتا تھا کہ مرعیہ ذہن کا کیونکر علاج کرنا چاہئے۔ لیکن ہم کو محض بری اور غیر خوشگوار چیزوں کی کبھی کبھی جرم آجانے کے متعلق بیارذ ہمتیوں سے مثالیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے جس شخص کے کہیں زخم ہو تا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو وہ محض درد پیدا کرنے کے لئے اس کو بار بار دباتا ہے۔ اگر ہم کسی نئی قسم کی بدبو کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لئے یہ کس قدر بری ہے ہم اس کو بار بار

آج بھی میں ایک ہل و بیہودہ جملہ کو بار بار دھرتا رہا، اور اس کے
 ذہن پر مستوی ہونے کا راز محض اس کی بیہودگی اور ہل پن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔
 جو شے انعطاف توجہ اگر اس شرط کا جس پر اسشیای کی تسبیحی اور مزاحمی قوت بنی
 کا باعث ہوتی وہی ہوتی ہے نام معلوم کرنا ہو تو بہتر ہے یہ کہا جائے کہ یہ انکی پسینہ
 عمل کو متعین کرتی ہے۔ دل چاہے ایسا عنوان ہے جس کے تحت خوشگوار و ناگوار ہی نہیں بلکہ وہ
 چیزیں بھی آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں
 یا جو ویسے ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اور عادی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولاً توجہ
 عادی راہوں سے گزرتی ہے اور جس شے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی
 ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم محض تصور کی تسبیح
 کا راز ان خاصہ علاقے میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ اس کے حرکی اخراج کے
 راستوں سے ہوں۔ کیونکہ کل تصورات کو اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علاقے
 ہوتے ہی ہیں۔ بلکہ ایک ابتدائی منظر میں تلاش کرنا چاہئے جو اس کی وہ نوعیت
 و اہمیت ہے جس سے یہ توجہ کو مجبور کر سکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ مرض کو
 کہ ایک ہاریہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اور کوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے
 ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ اس کے جو حرکی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع
 ہو جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسبیح ضرور سے نیا ہوگی اور اس کا اظہار معمولی طریق پر
 ہو جائے گا۔ جبلت جذبہ معمولی تصور کی حرکی عمل تنویم کے اشارے مرضی تسبیح اور
 جبری ارادہ میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور سوت وہی ہوتا ہے جو توجہ پر مستوی ہوتا ہے۔
 جس حالت میں لذت و اہم حرکی سوت کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی یہی ہوتا ہے کہ
 اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ساتھ ہی اور خیالات کو شعور سے خارج کر دیتے ہیں۔
 کی جن پانچ قسموں کا ذکر ہوا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضایی ہوتا ہے مختصر یہ کہ
 کوئی صورت ایسی نہیں جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسبیح توت کی ادیس شرط یہ ہے
 کہ تصور مسوت شعور پر پوری طرح سے مستوی ہو۔ ہماری تسبیحات کو جو شے روکتی ہے
 وہ محض مخالفت و دلائل کا خیال ہے۔ ذہن میں انکی موجودگی محض انکار کرادینے کے لئے
 کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کر سکتے جو بجائے خود خالص دلچسپ ہوتے ہیں۔

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی خدشات شکوک اور اندیشوں کو عمل میں نہ لائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید قوت اور عجیب و غریب جوش و خروش کا اظہار ہوگا۔

ارادہ ذہن اور اس کے عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرت تصورات کے مابین مبادی کا تذکرہ ہوا ہے۔ ان مبادی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ ایک نکتہ ہے۔ دیکھتے ہیں کہ ان حالات و شرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے ذہن میں ایک بار آجانے پر ارادہ کی نفسیات ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد حرکت کا وقوع میں آنا محض عضویاتی مظاہر ہے جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عضویاتی واقعہ کے بعد ہوتے ہیں جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہو جاتا ہے اب اس پر فعل وقوع میں آئے یا نہ آئے، جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا متعلق ہے اس سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور فعل ہو جاتا ہے میں چھیننے کا ارادہ کرتا ہوں اور چھینک نہیں آتی اس ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سامنے جو چیز رکھی ہو وہ فرش پر سے گرنے لگی میرے پاس چلی آئے گی یہ نہیں آتی میرا ارادہ عقلی مرکوز کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کر سکتا بشرطیکہ میں نہ کو حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن دونوں حالتوں میں عمل ارادی اسی قدر صحیح اور کامل ہوتا ہے، جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس وقت کہ تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت عمل ارادی مکمل ہو جاتا ہے حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی منظر ہے جو قلبی عنقود پر مبنی ہوتا ہے جس کا حلقہ عمل ذہن سے قطعاً باہر ہے۔ اگر عنقود ٹھیک سے کام کرتے ہیں تو فعل پوری طرح واقع ہو جاتا ہے اگر وہ کام تو کرتے ہیں مگر ٹھیک کام نہیں کرتے، تشنجی حرکات رعشہ حرکتی افزا یا معمولی قسم کا بے نکاپ پن پیدا ہو جاتا ہے مگر یہ مطلقاً کام نہیں کرتے تو فعل وقوع ہی میں نہیں آتا اور ہم اس شخص کو جس سے یہ ظہور میں آتا ہے مفلوج کہتے ہیں لیکن ہے وہ شدید کوشش کرے اور جسم کے دوسرے عضلات کے منقبض کرنے میں کامیاب ہو جائے لیکن عضو مفلوج قطعاً حرکت نہیں کرتا پس ان تمام حالتوں میں ارادہ حقیقت ایک ذہنی عمل بالکل صحیح اور درست ہوتا ہے۔

ارادی کو کس نوعی پس ارادہ کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم غلبہ بحث میں اس وقت
کوشش ہوتی ہے۔ پہنچتے ہیں جب یہ دریافت کرتے ہیں کہ کس عمل کے ذریعہ سے
کسی خاص غرض میں غلبہ کا خیال ذہن میں مستقل طور پر پیدا ہوتا
ہے جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں ان کے شعور کے
سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے قوانین کا خاص اختلاف و توجہ کے اجاب
میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا تو اعادہ نہ کریں گے کیونکہ اتنا ہم جانتے
ہیں کہ دلچسپی اور تشنگانہ دلچسپی ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر ہماری توصیہات
لازمی طور سے انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ غلبہ
نقصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے توجہ کے باب میں جب
توجہ ارادی یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس کے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔
اب ہم اپنی گفتگو میں اس نقطہ تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آ رہی
ہے کہ اگر ارادہ کسی شے کا پہنچتا ہے تو توجہ باطنی کا الحاح اصل ارادہ جب
کامل ہوتا ہے تو اس کی اصلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی مشکل شے کی طرف توجہ
کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے اس عمل کو فرمان کہتے
ہیں اور یہ ایک محض عضو یا قی واقعہ کہ جب کسی شے پر اس طرح سے توجہ کی جاتی
ہے تو حیرت انگیز نتائج فی الفور ظہور میں آ جاتے ہیں۔

پس کوشش توجہ ارادی کا اہم ترین منظر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت
اپنے تجربہ سے معلوم ہوگی کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے اوپر کسی نوعی
جذبہ کی گرفت کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبہ میں
مبتلا ہوتا ہے سبب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبہ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔
اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی۔ جسمانی اعتبار سے تو رانی
سے چھینا بھی اتنا سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی کا شروع کرنا۔ روپیہ کا بجا نا بھی اتنا
سہل ہوتا ہے جتنا کہ اس کا مشت بازی و عیاشی کے نذر کر دینا اور بازاری عورت کے
دروازہ ہٹانا اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازہ تک
جاننا۔ دشواری ذہنی ہوتی ہے۔ عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا

دشوار ہوتا ہے۔ جب کسی قسم کی کوئی جذبی حالت ہم پر غالب ہو جاتی ہے تو صرف ایسے تشاات کی طرف رجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس قسم کی تشاات کے علاوہ اور کسی قسم کے تشاات ذہن کے متضاد بھی جاتے ہیں تو ان تشاات کے هجوم میں ان کا فوراً ہی قطع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناکامی کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں بہ کثرت ہوتے ہیں۔ اگر اداس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفر نئی محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینہ میں بھڑکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدم کی اولاد ہیں۔ اس قسم کے پہچان میں لوگوں کی طبیعت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور شتمین چیز ہوتی ہے جو اب تو ہم ان دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن غم آ جاتا ہے۔

کیونکہ ہمارے غم میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جہت ہوتی ہے اور اس بناء پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چیزیں ہمیں ایک بار ذہن میں جاگیریں ہو گئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی۔ یہاں تک کہ اس کا آخری شعلہ ٹھنڈا ہو جائے گا اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے معقول تصورات کی اگر ایک بار خوشی کیساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی و قطعی ہوتا ہے۔ اس لیے جذبہ کا کام ہمیشہ اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموش آواز کو گوشِ ہوش کی سماعت سے دور رکھے۔ اچھے اس کا خیال نہ کرنا چاہئے ”مجھ سے یہ نہ کہو! غصہ میں جب یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول و سنجیدہ خیال جذبہ کے جوش کو درمیان ہی سے فرو اگڑے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کرتے ہیں عقل کے اس ب سرو کے فعل میں کوئی شے ایسی نہیں کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے بے حد مخالف ہے اور محض انگلی ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی طرف کی سب انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے اور کہتی ہے۔ ”ٹھہر! باز! جھوڑ دے! ایلٹ جا! بیٹھ جا! تو اس پر کچھ حیرت نہ ہونی چاہئے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ موت سے کم نہیں معلوم ہوتا۔

مگر جس کی قوتِ ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس دہمی آواز کو بلا خوف و

اندیشہ کے ساتھ ایسا شخص اس خیال کو جو پیام مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو وہ اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے، اس کو مضبوطی دیتا ہے اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود مخالف مثالوں کے جوہم کے جو اس کو ذہن سے خارج کر دینے کے لئے تلے ہوئے ہوتے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے اس طرح توجہ کی سہی صمیم سے باقی رہ کر شکل معروض بہت جلد اپنے حسات اور تولدات کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے۔ اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے۔

گمبھیر کہ جب نیا معروض پوری طرح سے ساحت فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحالہ اس کے حسی اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ دشواری اسکے ساحت پر تصرف پانے میں ہوتی ہے اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے۔ لیکن توجہ کو کوشش کر کے اسی معروض پر جمائے رکھنا چاہئے ہائیک کہ یہ نشو و نما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی کے ساتھ باقی رکھ سکے توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا ارادہ کا اساسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادہ کا کام اس وقت عملی طور پر ختم ہو جاتا ہے جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حسی مرکزوں کا پر اسرار تعلق اس کے بدخود و بخود عمل کو نامشروع کر دیتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم اس فرمانبرداری کے تعلق قیاس بھی نہیں کر سکتے خواہ معائنہ جسمانی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصہ میں یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سہی کا آخری نقطہ عمل قطعاً و کلیتہً ذہنی حلقہ میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تر ذہنی ہوتی ہے اور فکر کے تصور کی معروض کے متعلق ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہم اس ارادہ ایک تصور پر عمل کرنا شروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اگر ہم بوہی چھو تو ذہن سے خارج ہو جائے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے۔ کوشش کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کو اس تصور کی بلا شرکت غیرتی موجودگی پر رضامند کر دے اور اس کیلئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے ذہن کو تادہ کرنا چاہیے اس کو کمزور پڑنے اور بجھ جانے سے بچائے اس کو ذہن کے سامنے اس وقت

اپورے استقلال سے باقی رکھنا چاہئے جب تک کہ پڑھن کو چھوڑ دے۔
اس طرح سے کسی تصور اور اس کے متعلقات سے پڑھنا اس تصور کے لئے اور اس
واقعہ کے لئے جس کی یہ نمایندگی کرتا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور دنیا
حرکت کا پہلا ایسا چوبیس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی
کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادہ مرکب کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں
فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی
تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوئی
یا اس نے ایک دنیا ہمارے لئے ایسی بھی کیوں نہ پیدا کر دی جس سے اور دیگر ایذا
بھی اسی طرح فوراً ہمارے ارادہ کے تابع ہو جاتے۔

فیصلہ کی مقبول قسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ اس قسم کا
فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح تعقل ہو جاتا ہے لیکن جس صورت
میں صحیح تعقل متوفقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کی کل ذہانت و ذکاوت اس
نقطہ سے دور کر دے اور ایسے مخصوص نام تلاش کر دینے پر صرت
ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات جائز معلوم ہونے لگیں اور کاہلی
اور جذبہ کو بے غل و غش عمل کرنے کا موقع ملے۔ شرابی کو تحریص کے موقع پر کہنے
بہانے اور عذر مل جاتے ہیں، وہ کہتا یہ تو نئی قسم کی شراب ہے اور تحقیق کا علمی شوق
اس بات کا طالب ہے کہ اس کو ازما یا جائے۔ علاوہ میں اب تو نکال لی گئی ہے
اور اس کو ضائع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ میٹھے ہوئے پی رہے ہیں
ایسی صورت میں میں خود نہ پینا اور کنارہ کشی کرنا بد ہنسی ہوگی۔ یا یہ کہ بس نیند
آننے کے لئے پینا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے اور اس لئے پئے لیتا ہوں پھر نہ پینوں گا۔
یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہتے کہ مگر وہی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ حلق کے نیچے
آگے لیا۔ یا یہ کہ آج تو بڑا دن ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں۔ یا یہ کہ اس
وقت پی نے سے یہ ہو گا کہ آئندہ کے لئے ایسا کچھ عہد کروں گا جو کسی طرح سے ٹوٹے گا
یا یہ کہ بس ایک بار پئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں وغیرہ۔ واقعہ
یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہی کر لیا اس تعقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں اس

دہن کی ہر صفت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر وہ ایک بار اور تمام امکانی صورتوں میں سے جو اس کو صفت مواقع پر پیش آتی ہیں اس تنقل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی رکھ سکے کہ مینا تو شرابی بنتا ہے اور اس طلاء کو کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ عرصہ تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا جس کو شش ہے وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی نجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔

پس ہر جگہ کو شش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے سامنے رکھتی رہتی ہے جس کو اگر وہ نہیں چھوڑ دیا جائے تو ذہن سے نکل جائے۔ ممکن ہے کہ جس وقت ذہن کی فطری روانی ہوجان کی طرف مائل ہو تو یہ سرد و بے اثر معلوم ہو یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ ہمہ دشوار معلوم ہو۔ ایک صورت میں کو شش کو ارادہ مسوق کو دیکھنا ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ارادہ مزاحم کو برکھنے کرنا ہوتا ہے۔ چہاڑ کی تباہی کی وقت تکے ہوئے علاج کی حالت ارادہ مزاحم کی سی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دیکھتے ہوئے ہاتھوں اور ٹھکے جسم کا آتا ہے جو اور پانی کھینچنے کا لازمی نتیجہ ہو گا۔ اور دوسرا خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں میں سمندر کی گرج سے موجوں کا شکار ہو جاؤں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیونہ ہو مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاحم اثر کے جو اس کو لیٹنے سے حال کا غور اعلیٰ میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نیند اور اس کے دوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پائے کہ وہ کسی شے کا خیال ہی نہ کرے اور جو ممکن ہے ایسا ہی کسی آیت یا مقررہ ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے اور نیند آجائے گی۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلہ میں مصروف رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ فقرہ کہ استغفار کا باقی رکھنا اور غور و فکر سبقتی و مزاحمی صحیح الدماغ اور مضبوط الحواس ہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ اگر عقلی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں لیکن جان کو اس قدر قوی نظر نہ آتا

کہ ان سے باز رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں بخیمہ حقائق اس قدر بے شمار ہیں کہ
 روکے پھیکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر نہ کرے یہ
 نہیں کہہ سکتا کہ ”یہی میرے لئے حقیقت ہیں“ لہذا کٹر و کٹہر کہتے ہیں کہ اگر پوری
 کوشش کرے تو اس قسم کا انسانی اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے
 سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسی کہ مشینوں نے ایک
 مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اس نے موش و حواس کی باتیں شروع کر دیں اس سے
 جرحی سوالات کئے گئے تو ان کے معقول جوابات دئے اور اپنی رہائی کے متعلق کاغذ
 پر دستخط کئے لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس دم کے متعلق بڑا کچنی
 شروع کر دی ان صاحب کی اصطلاح میں جن کا ذکر اس کتاب کے ابتدائی حصہ
 میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود
 کو تھامے رکھا اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی اور اب اگر اس کو اپنے
 دم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو تابو میں نہیں رکھ سکتا اس قسم کے اشخاص
 میں میں نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کیلئے کافی دیر لگتی ہے.....
 جب جرح کی بناء پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تنک جاتے ہیں تو وہ بے قابو
 ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے حواس بلا تیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے ۵

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ کے نفسیاتی عمل کا منہلی (یعنی وہ نقطہ
 جس پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے) ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ کچھ تصورات ایسے ہوتے
 ہیں کہ جس وقت اپنی فکر کی دلیز پر ہم کو ان کی خوفناک جہلک معلوم ہوتی ہے تو ہم
 خوف زدہ گھوڑوں کی طرح۔ سے بدلتے لگتے ہیں۔ ہمارے ارادہ کو اگر کسی مزاحمت
 کا تجربہ ہو سکتا ہے تو وہ بھی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ
 ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے اور یہی صحیح ترقی
 معنی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

مسئلہ جبر و قدر | صفحہ ۲۵ پر ہم نے کہا تھا کہ تجربہ سہمی میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے
 کہ جتنی کوشش ہم اس وقت کر رہے ہیں اگرچہ ہم کو کم و بیش
 کر سکتے ہیں۔

کوشش ایسی مقررہ رد عمل نہیں ہوتی جس کو وہ معروض جو ہمارا سامنا کرتا ہے لازمی طور پر بلا لیتا ہو بلکہ اس کی حیثیت صورت حال کے مقررہ معطیات ہمارے محرکات و سیرت وغیرہ کے مابین بقول ریاضانی غیر تابع متغیر کی سی ہوتی ہے۔ اگر دقتاً ایسا ہی ہے اگر ہماری کوشش ان معطیات کا مقررہ رد عمل نہیں تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اگر مقدار سی ایک مقررہ شے ہے جس کے منہی یہ ہیں کہ کسی وقت میں جو معروض شور پر مستولی ہوگا اس کا اسی وقت اور اسی مقام میں شور پر مستولی ہونا لازمی تھا اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے پر مجبور تھے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ تو ہم صاحب ارادہ نہیں اور ہمارے کل افعال پہلے ہی سے متعین مقدر ہوتے ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل سوال نہایت سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے جو ہم کسی وقت میں کسی معروض پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کوشش کی مدت و شدت معروض کے مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں؟ ابھی میں نے کہا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم ہر صورت میں حسب منشاء کم و بیش کوشش صرف کر سکتے ہیں۔ جب انسان اپنے خیالات کو عمدتاً تک بے لگام چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے فعل پر ہوتی ہے جو خاص طور پر گندہ ازدلانہ یا ظالمانہ ہوتا ہے تو اب اسکو پیشانی کے وقت یہ یقین دلانا بہت دشوار ہوتا ہے کہ وہ ان کو لگام میں نہ رکھ سکتا تھا۔ اس کو یہ باور کرنا دشوار ہوتا ہے کہ کائنات جس پر اس کا فعل نہایت ہی ناگوار معلوم ہوتا ہے اس سے اسی فعل کی طالب تھی اور اسی نے اس سے بری گھڑی میں ارتکاب کرایا ہے اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا ناممکن تھا۔ مگر دوسری طرف اس امر کا بھی یقین ہے کہ اس کے تمام بے کوشش ہمارے دلچسپیوں اور اشتلاف کے نتائج تھے جس کی قوت اور جن کا تسلسل میکانیکی طور پر اس عضو کی ساخت سے متعین ہوا ہے جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ اشیاء کا عام تسلسل اور دنیا کا معدنی تغیر ممکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش جیسا ادنیٰ و اقصیٰ جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ ارادہ بلا سعی میں بھی ہم کو اس امر کا شور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے یقیناً یہاں

کچھ دھوکا ہے۔ اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہوگا۔
 واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ اختیار کا خالص نفسیاتی اصول پر فیصلہ نہیں ہو سکتا۔
 ایک تصور پر تو جی سہی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ اس
 سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے۔ یہ بتانے کے لئے ہم کو مقدمات
 سعی تک صمود کرنا پڑے گا اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے
 ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے، یہ ثابت
 کرنا ہوگا کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش صرف ہو سکتی تھی عملاً ٹھیک اسی
 قدر صرف ہوئی ہے۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقداروں کی ہونا ذاتی
 مقداروں کی اور وہ استدلال جو اس طریقہ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دماغ
 سے ہمیشہ باہر رہینگے۔ کوئی صحیح الدماغ عالم نفسیات یا عضویات اس
 تصور کی طرف کہ عملی طور پر یہ کیونکر ممکن ہے ذہن کو منتقل کرنے کی جرأت نہ
 کرے گا۔ اگر کوئی شخص کوئی ایسا محرک نہ رکھتا ہو جو اس کو ایک جانب کا طرفدار
 بنا دے تو نہایت آسانی کے ساتھ اس کو غیر فیصل چھوڑ سکتا ہے۔ لیکن ایک
 عالم نفسیات سے ایسی جانیداری کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اس کو ایک
 قوی محرک جبریت کی طرف لے جاتا ہے وہ ایک مستقل علم بنانا چاہتا ہے
 اور علم متعین علاقے کا ایک نظام ہوتا ہے جہاں کہیں غیر تابع متغیر ہوتے ہیں
 وہاں علم اگر ٹھہر جاتا ہے۔ پس جس حد تک ہمارے ارادے غیر تابع متغیر
 ہو سکتے ہیں علمی نفسیات کو ان کی اس حقیقت کو نظر انداز کرنا چاہئے اور ان کے
 متعلق صرف اس حد تک بحث کرنی چاہئے جس حد تک کہ ان کے اعمال
 و افعال مقرر ہیں۔ بہ الفاظ دیگر اس کو ارادہ کے صرف عام قوانین سے بحث
 کرنی چاہئے یعنی تصورات کی تسویلی و مزاحمی نوعیت کے ساتھ اس امر کے
 ساتھ کہ یہ کس طرح سے توجہ کو اپنی طرف متعطف کرتے ہیں ان حالات
 و شرائط کے ساتھ جن میں کوشش پیدا ہو سکتی ہے وغیرہ۔ لیکن اس امر کے ساتھ
 بحث نہ کرنی چاہئے کہ ان کے لئے طبعی کتنی سعی کی ضرورت ہوتی ہے۔
 کیونکہ اگر ہم اپنے ارادوں میں مختلف ہوں تو پھر اس کا حساب لگانا ناممکن ہوگا۔

میں طرز سے نفسیات اختیار کے وجود سے انکار کرنے سے گریز کر جاتی ہے لیکن عملی طور پر اس قسم کی گریز انکاری کے مساوی ہے اور اکثر علمائے نفسیات اختیار کئے وجود سے بلا تامل انکار کرتے ہیں۔

ہمارا فیصلہ تو یہ ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ کو ما بعد الطبیعیات کے پہرہ کر دیا جائے۔ نفسیات کبھی اتنی ترقی نہ کر سکے گی کہ کسی انفرادی فیصلہ میں سہی کے متعلق طبعی حساب اور اصل واقعے کے مابین فرق دریافت کر سکے جس طرح سے کہ موقع پر فیصلہ ہوتا ہے اس کی بنا پر تو کہہ سکتے ہیں کہ نفسیات کبھی اس امر کی پیشین گوئی نہیں کر سکتی کہ آیا کوشش کامل طور پر پہلے سے متعین ہوتی ہے یا نہیں مسئلہ اختیار صحیح ہو یا غلط بہر حال نفسیات نفسیات رہے گی اور سائنس سائنس۔

پس ہم نفسیات میں مسئلہ جبر و قدر کو نظر انداز کر سکتے ہیں صوفیہ ۵۳۴ پر ہم نے کہا تھا یا اختیار عمل سعی کا اگر وجود ہو تو یہ صرف یہ کر سکتا ہے کہ کسی تصویری عرض کو ذرا زیادہ دیر یا زیادہ شدت کے ساتھ ذہن کے سامنے باقی رکھے۔ جو صورتیں برابر کی قوت رکھتی ہوں یعنی حقیقی شقیں ان میں سے ایک صورت کو یہ موثر کر دے گا۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کو قوی کر دینا تاریخی یا اخلاقی نقطہ نظر سے اہم ہو لیکن اگر حرکت اختیار سے دیکھا جائے تو یہ عمل ایسے عضوی کمالات کے مابین ہو گا جن کو ایک واقعی علم ہمیشہ نظر انداز کرے گا۔

مظہر سعی کی
اخلاقیاتی اہمیت

کو میں نے مقدار سعی کے مسئلہ کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا ہے کہ نفسیات کو عملی طور پر اس کا تصفیہ کرنے کی کبھی ضرورت نہ ہوگی مگر مجھے اس نہایت ہی عمیق اور اہم نوعیت کے متعلق

ایک حرف ضرور کہنا چاہئے جو مظہر سعی ہماری نظروں میں انفرادی نوع کی حیثیت سے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنا بہت سے معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت ہماری ذہانت ہماری دولت حتیٰ کہ ہماری خوش قسمتی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے قلب کو گرا دیتی ہیں اور ہم کو یہ محسوس کراتی ہیں کہ ہم زندگی کا اجماع متبادل کر رہے ہیں۔ مگر ان چیزوں سے عمیق تر ایسی شے ہے

جو بجائے خود ان کے بغیر کافی ہے وہ کوشش کی اس مقدار کا احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں۔ یہ چیزیں بہر حال خارجی دنیا کے اثرات کا علاج یا تشاؤ ہیں جو ذہن پر واقع ہوتے ہیں۔ لیکن کوشش دینی بالکل دوسرے عالم کی شے معلوم ہوتی ہے گویا کہ یہ جتنی شے ہو جو خود ہم ہیں اور جن چیزوں کے ہم حامل ہوتے ہیں وہ خارجی ہوں۔ اگر اس انسانی ناپک کا مقصد یہ ہو کہ ہماری کمزوریوں اور ان کے ذرائع استیصال کی تلاش کیے تو جس شے کی تلاش ہے وہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ ہم کس قدر کوشش کر سکتے ہیں۔ جو شخص مطلق کوشش نہیں کر سکتا وہ انسان نہیں بلکہ انسان کی پرچھائیں یا سایہ ہے۔ اور جو شخص زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ نامور اور ہیرو ہے۔ وہ عظیم الشان عالم جو ہم پر ہر طرف سے محیط ہے، ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہر طرح سے ہمارا امتحان لیتا ہے۔ بعض امتحانات کا ہم ایسے اعمال کے ذریعے سے جواب دیتے ہیں جو آسان ہوتے ہیں بعض سوالات کا ہم باطنی الفاظ میں جواب دیتے ہیں لیکن سب سے گہرا سوال جو کبھی ہم سے ہو سکتا ہے اس میں کسی جواب کی گنجائش نہیں ہو سکتی بلکہ ہم خاموشی کے ساتھ اپنے ارادے کو حرکت دیتے ہیں اور اپنے قلب کی رسیوں کو کھینچ کر کہتے ہیں کہ ہاں! میں اس کو اسی طرح سے کر دل سکا۔ جب کوئی خوفناک شے سامنے آتی ہے یا زندگی بحیثیت مجموعی اپنی تاریک گھڑیاں ہماری نظر کے سامنے کر دیتی ہے، تو اُس وقت ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں وہ صورت حال پر مطلق قابو نہیں رکھ سکتے اور اس مشکلات سے یا تو اپنی توجہ کو منعطف کر کے بچ جاتے ہیں یا اگر ایسا نہیں کر سکتے تو خوف و افسوس کے تودے بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس قسم کی دو چیزوں کا مقابلہ کرنے اور ان پر توجہ کرنے کے لئے جس کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، وہ ان کی استطاعت سے باہر ہوتی ہے۔ لیکن باہمت ذہن کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک بھی اس قسم کی چیزیں خوفناک تکلیف دہ غیر خوش آئندہ اور مرضی کے مخالف ہوتی ہیں۔ لیکن اگر ضرورت پڑے تو یہ اس طرح سے بے قابو ہوئے بغیر ان کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس طرح سے دنیا کو باہمت شخص اپنا قابل قدر

مستقیم ہو رہا ہے اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو مستقیم اور اپنے
 قلب کو یقین دلانے کے لئے کر سکتا ہے وہی براہ راست زندگی کے کھیل
 میں اس کی قدر و قیمت اور قوت عمل کو متین کرتی ہے۔ وہ اس عالم کا مقابلہ
 کر سکتا ہے۔ وہ اس کے خلاف جدوجہد کر سکتا ہے اور ان حالات کے مابین
 اس کی بابت اپنے عقیدہ کو مستقیم رکھ سکتا ہے جن میں اس کے کمزور بھائیوں
 کا عقیدہ متزلزل اور حالت پریشان ہو جاتی ہے۔ وہ اب بھی اس میں اس
 طرح کا جوش و خروش پاسکتا ہے اور یہ شرم و عار کی سی فراموشی کی وجہ سے نہیں
 بلکہ مخالف اشیاء کا مقابلہ کرنے کی خالص ارادی قوت کی بدولت۔ اس سے
 وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنالیتا ہے اب کیونکہ وہ انسانی قسمت کا ایک
 جزو ہے، فطری اور عملی حلقہ میں لے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص سے
 پاس مدد کے لئے نہیں جاتے جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے
 کے قابل نہیں ہوتا۔ لیکن جس طرح کہ اکثر ہم میں کسی دوسرے کی جرأت دیکھ کر
 جرأت پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان بھی کسی دوسرے کے ایمان
 پر ایمان ہو۔ ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پیغمبر نے اور سب
 لوگوں سے زیادہ خفیاں اٹھائی ہیں لیکن ان کے چہرہ پر ہل نہیں پڑتا اور وہ ایسے
 امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بن جاتا ہے اور
 ان کی زندگی سے اوروں کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اسطرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ
 تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم
 اس کو اس طرح سے کر دو گے یا نہیں؟ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے جو ہم سے کبھی
 پوچھا جاتا ہے؟ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں جھوٹی سی جھوٹی اور
 بڑی سی بڑی شے کے متعلق عملی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں ہم ان کا
 جواب الفاظ میں نہیں بلکہ عملی اقرار و انکار کے ذریعے سے دیتے ہیں اگر یہ خاموش
 جوابات نوعیت اشیاء سے تعلق پیدا کرنے کیلئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو کیا
 تعجب ہے۔ اگر ہر وہ مقدار کوشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے

وہ بحیثیت انسانی ہماری قدر و قیمت کا معیار ہو تو کوئی حیرت کی چیز نہیں ہے۔
 اگر وہ مقدار کوشش جو ہم صرف کر سکتے ہیں دنیا میں ہماری اقلیٰ طور پر غیر مستفاد اور
 اصلی حصہ ہو تو کونسا تعجب کا مقام ہے۔

تتمہ

نفسیات و فلسفہ

لفظ مابعد الطبیعیات باب ماسبق میں ہم نے مسئلہ جبر و قدر کو مابعد الطبیعیات کے حوالہ کے کیا معنی ہیں کر دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس مسئلہ کا حد و نفسیات میں تعصیہ کر دینا جسد بازی ہوتی بہتر ہی ہے کہ نفسیات بلا تکلف تسلیم کرے کہ علمی اعراض کی بناء پر میں تو جبر ہی کی مدعی ہوں اور اسپر کوئی اعراض نہیں کر سکتا۔ اگر بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس دعوے کی غرض محض اضافی تھی اور اس کے اور دعویٰ مخالف ہوں تو اس وقت قطعیق ہو سکتی ہے۔ اب اخلاقیات کا دعویٰ مخالف ہے اور کتاب ہذا کا مصنف بلا تامل اس کے دعوے کو قوی سمجھتا ہے اور تسلیم کئے لیتا ہے کہ ہم اپنے ارادوں پر قریب رکھتے ہیں پس میرے لئے نفسیات کا مفروضہ جبر محض عارضی ہے جس کو محض ترتیب کی بناء پر اختیار کیا گیا ہے۔ اس مقام پر اخلاقیاتی نقطہ نظر سے بحث کرنا بے محل ہے۔ اس معارضے کا میں صرف اس وجہ سے ذکر کرتا ہوں کہ اس امر کو یہ تاکید واضح کر دوں کہ تمام اختصاصی علوم حقیقت کے جسد البقی سے محض سہوات کے خیال سے علیحدہ کئے گئے ہیں ان کے مفروضات و نتائج کی ایک دوسرے کی ضروریات کے مطابق نظر ثانی ہونی چاہیے۔ جس پلیٹ فارم پر ان کے مباحثے ہوتے ہیں وہ مابعد الطبیعیات کا پلیٹ فارم ہے۔ مابعد الطبیعیات کے معنی صرف غیر معمولی ضد

کے ساتھ واضح اور غیر متناقض فکر کرنے کے ہیں۔ تمام علوم و تحقیقاتی ایسے
 مسطبات و مسلمات سے بحث کرتے ہیں جو ابہام و متناقض سے پر علم ہوتے
 ہیں۔ لیکن ان کی محدود اغراض کا خیال کر کے ان نقائص کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔
 اسی وجہ سے لوگوں کو مابعد الطبیعیات کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔ ہم کو ایسے
 شخص کا جس کی غایت محدود ہو کوئی حد سے زیادہ دقیق بحث کرنا مابعد الطبیعیاتی معلوم
 ہوتا ہے۔ جو علم طبقات الارض سے بحث کرتا ہے خود زمانہ سے بحث کرنا اس
 کی اغراض میں داخل نہیں۔ میکانیک کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں کہ عمل اور
 رد عمل کیونکر ممکن ہوتے ہیں۔ ایک نفسیاتی کو یہ دریافت کرنے کی ضرورت نہیں
 کہ میں اور ذہن جس کا کہ میں مطالعہ کرتا ہوں دونوں ایک ہی خارجی عالم پر کیونکر
 متصرف ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ظاہر کہ جو مسائل ایک نقطہ نظر سے خارج از بحث
 اور غیر متعلق ہوتے ہیں وہ دوسرے نقطہ نظر سے اہم ہو سکتے ہیں جب انسان کی
 غرض بحیثیت مجموعی عالم کے متعلق انتہائی بصیرت حاصل کرنی ہو تو مابعد الطبیعیاتی مسئلے
 سب سے زیادہ اہم ہو جاتے ہیں۔ نفسیات بھی عام فلسفہ میں اس قسم کے مسئلے
 اپنے پورے حصے کے مطابق داخل کرتی ہے۔ اور میں آخری باب میں مختصراً
 یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ان میں سے کون اہم ہے۔ ان میں پہلا تو شعور و دماغ کا تعلق ہے۔
 شعور و دماغ کا تعلق جب نفسیات پر ایک علم طبیعی کی حیثیت سے بحث
 کی جاتی ہے (جس طرح سے کہ اس کتاب میں کی گئی ہے)
 تو ذہنی حالتیں بطور مسلمات کے فرض کر لی جاتی ہیں۔ مفروضہ عملی (دیکھو صفحہ ۶)
 ایک تجربی قانون ہے یعنی کسی لمحہ میں کل دماغ کی جو حالت ہوتی ہے اس کے
 ایک خاص قسم کی ذہنی حالت ہمیشہ مطابق ہوتی ہے۔ جیتک کہ ہم مابعد الطبیعیاتی
 نہیں بنتے اور خود سے سوال نہیں کرتے کہ مطابق ہونے کے کیا معنی ہیں
 اس وقت تک یہ مفروضہ خوب کام دیتا ہے۔ جس لمحہ اس کا متوازی تغیر سے
 کسی عمیق تر شے میں ترجمہ کرنا چاہتے ہیں اس وقت یہ تصور نہایت تاریک
 معلوم ہوتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ تصور اس طرح سے واضح ہو سکتا ہے کہ
 ذہنی حالت اور دماغ کو ایک حقیقت کے داخلی اور خارجی پہلو کہا جائے۔ بعض ذہنی

جو دماغ سے نکلتا ہے اس میں آتے ہیں۔ بعض اس امر کو یہ کہہ کر ضعیف کرتے ہیں کہ ہر خلیہ بذاتہ باشعور ہوتا ہے اور ذہنی حالت جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ان تمام چھوٹے چھوٹے شعوروں کا مجموعہ ہوتی ہے جو استخراج یا کرایک ہو جاتے ہیں جس طرح سے خود دماغ جبکہ اس کو ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو بظاہر خلا یا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔

ہم ان تینوں مابعد الطبیعیاتی کوششوں کو روحانی روحانی اور سالماتی نظریات کہہ سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن میں سے روحانی نظریہ کی دقتیں سب سے کم ہیں۔ لیکن روحانی نظریہ شعور متعدد اور ذو شخصیتیں وغیرہ کے واقعات پر حادی نہیں۔ یہ سالماتی نظریہ کے زیادہ آسانی سے قابو میں آتے ہیں۔ کیونکہ چھوٹے چھوٹے شعوروں کے ایک مجموعہ کا خیال جو کبھی تو مل کر ایک بڑا شعور بن جائیں اور کبھی چند چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائیں اسکی نسبت سہل ہے کہ ایک روح کبھی تو بحیثیت مجموعی رد عمل کرے اور کبھی چپ نہ رہے۔ غیر مربوط و ہم وقت ردات عمل میں منسلک ہو جائے۔ علاوہ بریں افعال دماغ کے مقام کے تعین سے بھی سالماتی نظریہ کی نائید ہوتی ہے۔ فرض کرو مجھے گھنٹی کا تجربہ ہو رہا ہے اس وقت میرے فہم بصری اس کے نظر آنے کا سبب بن رہے ہیں اور میرے فہم صدعی اس کے سنائی دینے کا سبب بن رہے ہیں، تو اس سے زیادہ معقول بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ اول الذکر اس کو دیکھتے ہیں اور آخر الذکر اس کو سنتے ہیں اور پھر دونوں کی اطلاع مل جاتی ہے چوتھہ یہ واقعہ کہ اگر ایک شخص کے چند حصوں کا شعور کو احساس ہو تو اتنے ہی دماغی حصے اس کے لئے حامل و سرگرم کار ہوں گے، لہٰذا جگہ پر بہت مستحکم ہے، اور اس کی مذکورہ بالا توضیح نہایت معقول ہے اسلئے وہ تمام اعتراضات جو صفحات ۲۴ و ۲۵ اور دیگر مقامات پر اجزاء شعور کے ترکیب پانے پر کئے گئے تھے ان کو سالماتی فلسفہ غیر حقیقی مابعد الطبیعیاتی اور دور از کار کہہ کر مسترد کر دے گا۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک ایسا اصول ہاتھ آجائے جو اشیاء کو آسان اور قدرتی طریق پر ہم رنگ اور یکساں کر دے، اور اس عرض کے لئے سالماتی نظریہ نہایت ہی موزوں ہے۔

لیکن مسئلہ قطابق کا محض حل کرنا ہی دشوار نہیں ہے۔ مسئلہ محض
مسمولی اور قابل فہم الفاظ میں بیان کر دینا بھی اتنا ہی مشکل ہے۔
قبل اس کے کہ ہم یہ جان سکیں کہ جب فکر ایک تئیر دماغی کے مطابق
ہوتا ہے تو کس قسم کے حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں، ہم کو ان حوادث
کے موضوع بھی معلوم ہونے چاہئیں۔ ہم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کس قسم
کے ذہنی اور دماغی واقعات باہم تعلق رکھتے ہیں۔ ہم کو وہ اقل ذہنی واقعہ
معلوم ہونا چاہئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ کا برین منت ہے۔
اور ہم کو وہ اقل دماغی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کے ذہنی رخ پر کوئی واقعہ
ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے ذہنی و جسمانی اقل وجود دریافت ہوں گے ان میں
براہ راست ایک تعلق ہوگا جسکا اگر اظہار ہو سکے تو وہ نفسی طبیعی قانون ہوگا۔
خود ہمارا اصول نفسی ذرات کے بعید از تجربہ مفروضے سے اس طرح
سے بچ گیا ہے کہ یہ کل فکر کو (حتی کہ پیچیدہ اشیاء کے فکر تک کو) اسکی اقل مقدار
قرار دیتا ہے جس سے کہ یہ ذہنی پہلو پر بحث کرنا ہے اور کل دماغ کو اس کی
اقل مقدار قرار دینا جس سے کہ یہ جسمانی پہلو پر بحث کرتا ہے۔ لیکن کل دماغ جسمانی
واقعہ ہرگز نہیں ہے۔ یہ محض ایک نام ہے کہ وہ اکثرات کے ایک مجموعہ
کا جو ایک خاص ترکیب پاتے ہیں اور آلات حس کو خاص طور پر متاثر کرتے
ہیں۔ جسمانی یا میکانیکی فلسفہ کی رو سے اگر کوئی حقیقت ہے تو علیحدہ مکثرات یا
زیادہ سے زیادہ خلا یا ہیں۔ ان کے مجموعہ کا دماغ کہلاتا محض عوام کی گھڑنت
ہے۔ اس قسم کی خیالی شے کسی قسم کی ذہنی حالت کا بھی دوسرا پہلو نہیں ہو سکتی۔
کوئی صحیح معنی میں طبیعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے اور مکثراتی واقعہ بھی صحیح معنی میں
طبیعی واقعہ ہے۔ اس پر اگر ہم کو کوئی ذہنی طبیعی قانون قائم کرنا ہے تو اپنے کو اسی
ذہنی مکثراتی نظریہ کی طرف لوٹنا چاہئے ہیں کیونکہ مکثراتی واقعہ دماغ کا عنصر ہے
اس لئے یہ قدرتی طور پر مکمل انکار کئے نہیں بلکہ عناصر انکار کے مطابق معلوم
ہوگا۔ اس لئے ذہنیات میں جو نئے حقیقی ہوگی وہ طبیعیات میں غیر حقیقی کے مطابق
ہوگی یہ دیکھ کر ہماری پریشانی کی کوئی انتہا نہیں رہ جاتی۔

مخصوصات کا مطالعہ کیا جائے۔ جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ ذہنی حالتیں جان سکتی ہیں تو ہماری پریشانی کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ عام عقلی نقطہ نظر سے (جو تمام علوم طبیعیہ کا نقطہ نظر ہے) علم ایک رشتہ ہے دو مابہم علویہ چیزوں یعنی عالم و معلوم کے مابین۔ دنیا پہلے سے موجود تھی اور پھر ذہنی حالتیں عالم وجود میں آئی ہیں۔ لیکن اس سادہ ثنویت میں گور جانا سہل نہیں کیونکہ تصور بیتی خیالات سدا رہا ہوتے ہیں ان ذہنی حالتوں کو لو جن کو خالص حس کہتے ہیں (اب جس حد تک بھی انکا وجود ہو) مثلاً نیلا ہے جسکی ہم کو کھلے دل میں آسمان کی طرف دیکھنے سے حس ہوتی ہے۔ کیا نیلا اُس کے احساس کا نام ہے یا اس کے معروض کا۔ کیا ہم اس تجربہ کے متعلق یہ کہیں گے کہ یہ ہمارے احساس کی کیفیت ہے یا یہ کہ ایک کیفیت کا احساس ہے۔ روزمرہ کی گفتگو میں کبھی ایک بات کہی جاتی ہے اور کبھی دوسری۔ حال ہی میں معروض کے بجائے مافیہ کا ہم لفظ ایجاد کیا گیا ہے اور غرض اس کی اس کے سوائے کچھ نہیں ہے کہ ایک قطعی رائے قائم نہ ہو سکے کیونکہ لفظ مافیہ سے جو کچھ ذہن میں آتا ہے وہ نہ تو قطعی طور پر خارج از احساس ہے، اور نہ بعینہ احساس ہے کیونکہ احساس کی کیفیت تو طرف کی ہی رہتی ہے۔ لیکن اسکے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے احساسات کا جو طرہ ہیں، مظر و ف سے علویہ کو کی تصور نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ بھی ہے کہ نیلا رنگ جیسی شے جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے اُس کا ایسا ہی کوئی غیر قطعی نام رکھ سکتے ہیں جیسے کہ منظر ہے۔ اس کا ہم کو ان ہی دو حقیقتوں کے مابین تعلق کی حیثیت سے تجربہ نہیں ہوتا جس میں ایک ذہنی ہے اور دوسری طبیعی ہے جس وقت ہم اس کو وہی نیلا خیال کرتے ہیں صرف اس وقت ہم اس میں اور دوسری اشیاء میں تعلق قائم کرتے ہیں اُس وقت یہ اپنے آپ کو دو گونہ کر لیتا ہے اور دو سمتوں میں نشو و نما پاتا ہے۔ بعض متلفعات کے ساتھ تو طبیعی کیفیت کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ احساس ذہنی کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے۔

اس کے برعکس ہمارے ذہن کی حسی یا عقلی حالتیں اس سے مختلف قانون کی تابع ہیں۔ یہ اپنے آپ کو اس طرح سے پیش کرتی ہیں کہ گویا اپنے سے خارج کسی شے کی طرف

اشارہ کر رہی ہیں۔ اگرچہ ان کے اندر ایک ذاتی مافیہ بھی ہوتا ہے۔ مافیہ عام میں سے ایک مافیہ رکھتی ہیں اور اس کے علاوہ کسی اور شے کے دکھانے کی بھی ہوتی ہیں۔ نیلا جس کا کہ ہم اوپر ذکر کرتے ہیں اس کی نقطہ نظر سے محض ایک لفظ ہے لیکن یہ ایسا لفظ ہے جو معنی رکھتا ہے۔ نیلی کیفیت معروض فکر اور لفظ اس کا مافیہ۔ مختصر یہ کہ ذہنی حالت، بجائے خود کافی و کمتفی نہیں ہوتی جیسی کہ حسیں ہوتی ہیں بلکہ قطعی طور پر اپنے علاوہ کسی اور شے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں کہ یہ ختم ہو جانا چاہتی ہے۔

لیکن جس لمحہ میں معروض اور شعوری حالت ایک ہی واقعہ پر غور کر نیکی مختلف طریقے معلوم ہوتے ہیں (جیسا کہ جس میں ہوتا ہے) تو ہم کو اپنے اس انکار کے لئے دلیل لانے میں دقت ہوتی ہے کہ ذہنی حالتیں چند حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ نیلا آسمان طبعی نقطہ نظر سے ایک مجموعہ ہے ایسے اجزاء کا جو باہم ایک دوسرے سے علحدہ ہیں۔ جب اس کو ایک حس کا مافیہ خیال کرتے ہیں تو اس دقت یہ ایسا کیوں نہ معلوم ہو۔

اس سے صرف ایک نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ کہ عالم و معلوم کا تعلق بہت ہی پیچیدہ ہے اور وہ یہ کہ ان کے بیان کرنے کے لئے عام علمی طریقہ کافی نہ ہو گا۔ انکے سمجھنے کیلئے جو طریقہ ممکن ہے وہ مابعد الطبیعیاتی موشگافیوں کا طریقہ ہے اور قبل اسکے عالم طبعی کا یہ مفروضہ واضح ہو کہ افکار اشیاء کو جانتے ہیں تصوریت اور نظریہ کو اپنا فیصلہ صادر کرنا پڑے گا۔

شعور کی تغیر پذیر نوعیت سے ایک اور معما پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً ہم نے شعوری حالتوں کو اس طرح فرض کیا تھا کہ گویا یہ اکائیاں ہیں جن سے نفسیات کو بحث کرنی پڑتی ہے۔ اور بعد ازاں ہم نے انکے متعلق کہا تھا کہ یہ ہر وقت تغیر رہتی ہیں لیکن موثر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت کی کوئی نہ کوئی مدت ہوئی چاہئے۔ ایسا الم جو ایک سیکنڈ کے صرف ۱/۱۰ حصہ میں رہے تو وہ علمی طور پر کوئی الم نہ ہو گا۔ اس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حالت کتنے عرصہ تک ایک حالت کہلائی جاسکتی ہے۔ مثلاً اور اک نالی میں مگر محسوس حال بارہ سیکنڈ ہو تو عالم کی حیثیت سے حال کا کس قدر طویل ہونا ضروری

میں جو کم عمر کو نسا ہے جس میں ان بارہ ثانیہ کے محض گزر جانے کا ہم پر سکتا ہے اور جس کو اس وقوف کیلئے حالت کہہ سکتے ہیں شعور بحیثیت عمل کے ایسے اندر وہی حیثیتیں اور محسوسات رکھتا ہے جو ان تمام چیزوں میں پیش آتے ہیں جو ہر وقت تغیر ہوتی ہیں ایسی چیزوں میں اسی طرح سے حالتیں نہیں ہوتیں جس طرح دائرے میں کوئی نہیں ہوتے یا تر کے وہ مقامات نہیں ہوتے جہاں جہاں حالت پر دائرہ نہیں ساکن ہوتا ہے۔ خط زمانی جو انتصابی خط کھینچا گیا ہے جس میں ہم نے یہ دکھایا تھا کہ اضنی کا خط کسی دئے ہوئے لمحہ پر پھیلا ہوا ہوتا ہے محض ایک خیالی شکل ہے۔ لیکن اس انتصابی خط سے کوئی وسیع تر شے ہوتی نہیں کیونکہ واقعی حال اضنی و مستقبل کے مابین محض ایک کڑی ہوتی ہے اور اس کے اندر ذاتی عرض نہیں ہوتا۔ جہاں ہر شے ہر وقت متغیر اور عمل جاری میں ہو ۱۰ ہاں ہم افقہ حالت کس طرح استعمال کر سکتے ہیں لیکن جو چیزیں ہم کو اپنے علم کے مراکب معلوم ہوتی ہیں انکے بیان کرتے وقت بغیر حالتوں کے کام بھی نہیں چلتا۔

خود شعوری حالتیں
ایسے واقعات ہیں جن میں
جتنی تصدیق ہوتی ہے

لیکن اس سے بھی بڑی خرابی کا تذکرہ ہنوز باقی ہے۔ اب تک نہ تو عام عقل انسانی نے اور نہ نفسیات (جہاں تک کہ یہ لکھی جا چکی ہے) نے اس کے متعلق شک کیا ہے کہ شعور کی حالتوں کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے وہ تجربہ کے بالذات عملیات ہوتی ہیں۔

ہیں۔ اشیاء کے متعلق شکوک ہوئے ہیں۔ لیکن افکار و محسوسات کے متعلق کبھی شک نہیں کیا گیا خارجی عالم کے متعلق انکار ہوئے ہیں لیکن داخلی عالم کے متعلق کبھی کسی نے انکار نہیں کیا۔ ہر شخص اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہم اپنی تفکری فعلیت سے براہ راست نامی واقفیت رکھتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارا شعور داخلی شے ہے اور خارجی اشیاء جن کو یہ جانتا ہے ان سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن میں اپنی نسبت تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس نتیجے پر پوری طرح یقین نہیں ہے جب کبھی میں اپنی تفکری فعلیت سے واقف ہونا چاہتا ہوں تو جس شے کا مجھے احساس ہوتا ہے وہ کوئی جسمانی واقعہ ہوتا ہے یعنی یہ کوئی ارتسام ہوتا ہے جو میری ابرو و سرنگے یا ناک سے ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور داخلی فعلیت کی حیثیت سے ایک حقیقی واقعہ نہیں ہے۔

بلکہ معروض ہے اور یہ معروض کہ اس تمام معلوم کے لئے متلازم کے طور پر ایک عالم کا ہونا ضروری ہے اور اس کے بیان کرنے کے لئے گویا خود بہتر لفظ ہو لیکن شعور مفروض کی حیثیت شعوری حالتوں سے بالکل مختلف ہے جن کا اندرونی حاسہ سے انتہائی یقین کے ساتھ فہم ہوتا ہے۔ ایک بات تو ضرور ہے کہ یہ اس مسئلہ کو کہ عالم کون ہے پھر میدان میں لے آتا ہے اور وہی جواب دیتا ہے جو ہم نے اس کا بارے کے آخر میں عام اور متعصبانہ نقطہ نظر سے عارضی طور پر دیا تھا۔

حاصل

پس جب ہم نفسیات سے بحیثیت ایک طبیعی علم کے گفتگو کرتے ہیں تو اس سے یہ فرض نہ کر لیا جائے کہ اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جس کی مبنیاد ٹھوس زمین پر قائم ہے۔ اس کے معنی اس سے بالکل عکس ہیں اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جو خاص طور پر کمزور ہے اور جس کے ہر جوڑ پرے مابعد الطبیعیاتی تہمت چینی کا پانی پھوٹ نکلتا ہے۔ ایسی نفسیات جس کے ابتدائی مسلمات و معطیات پر وسیع تر تعلقات کی روشنی میں دوبارہ غور ہونا چاہئے اور جسکی دوسرے الفاظ و مصطلحات میں ترجمانی ضروری ہے مختصر یہ کہ اس ترکیب پر کوئی فخر نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے تو اور بہت پست ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ لوگوں کو کئی نفسیات کا فخر یہ طور پر تذکرہ کرتے ہوئے اور نفسیات کی تاریخیں لکھتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے جب اس امر پر نظر ڈالتے ہیں کہ یہ لفظ جس حقیقی عناصر اور قوتوں پر حادی ہے ان کی وضاحت کی ابھی جھلک بھی دیکھنی نسیب نہیں ہوئی۔ محض خام واقعات کا ایک سلسلہ آراء کے متقلب بھڑکی سی گفتگو اور بہت و تخیل کچھ اصطلاحات و تقسیم اور وہ کچھ محض بیانی سطح پر اس سر کے متقلب ایک سخت متعصبانہ رائے کہ ہم ذہنی حالتیں لکھتے ہیں اور یہ کہ ہمارے دماغ ان کا باعث ہوتے ہیں یہ جدید نفسیات کی کل کائنات ہے۔ نہ اس میں کوئی ایسا قانون ہے جسے طبیعیات میں ہیں نہ کوئی ایسا تقصیہ ہے جس سے کوئی اہم نتیجہ استخراج ہو سکتا ہو۔ حتیٰ کہ ہم ان حدود سے بھی واقف نہیں ہیں جن کے متعلق اگر ہم کو ابتدائی قوانین دستیاب ہو جائیں تو وہ صحیح ہو سکیں (دیکھو صفحہ ۵۴۶) یہ کوئی علم نہیں بلکہ یہ محض امید ہے کہ علم کا مواد ہمارے پاس موجود ہے جب ایک دماغی حالت کسی شعور کے

ہے تو کوئی متنبین قئے وقوع میں آتی ہے۔ یہ کیا شے ہوتی ہے جب
 داس کی پوری طرح جھلک نظر آجائے گی اس وقت البتہ ایسی علمی کامیابی
 نصیب ہوگی جس کے سامنے تمام علمی کامرانیوں مانڈ پڑ جائیں گی لیکن فی الحال
 تو نفسیات کی حالت ایسی ہے جیسے گلیلو اور توڑنس حرکت سے پہلے طبیعیات کی تھی
 یا لیویزیور اور اس خیال سے پہلے کہ مقدار جلد روات عمل میں محفوظ رہتی ہے کیا
 کی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ نفسیات کے گلیلو اور لیویزیور جب کبھی پیدا ہوں گے تو اپنے
 وقت کے مشہور آدمی ہوں گے۔ پیدا وہ ایک نہ ایک دن ضرور ہوں گے ورنہ
 تو گزشتہ کامیابیاں آئندہ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جب وہ پیدا ہوں گے
 تو اتنا ضرور ہے کہ صورت حال کی ضروریات میں ان کو الہدایہ طبیعیاتی بنادیں گی۔
 فی الحال ان کی آما کو جلد تر کرنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ہم نہایت چکی
 ساریجی میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں اور یہ امر ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ
 علم طبیعی کے مفروضات جن سے کہ ہم نے اپنی بحث کا آغاز کیا تھا عارضی ہیں
 اور ان میں نظر ثانی کی گنجائش ہے۔

صحف نامہ

دستور نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۵	مادی	مادہ	۸۰	۲۲	کسی	کس
۱۱	۱۳	درآویشوں	درآوریشوں	۸۲	۴	آتیں	آتی
۱۳	۶	تجربہ	تجربہ	۹۲	۲۴	مرکزی	مرکزی
۱۴	۷	ادراک	ادراک	۱۲۸	۱۴	دائقہ	ذائِقہ
۱۷	۱۲	حس	حس	۱۳۶	۹	لی	کی
۳۶	۷	کرنیکی	کرنیکی	۱۵	۱۵	لئے	کیئے
۴۱	۱۵	اپیر	اسپیر	۱۳۷	۱۵	رذات	رذات
۴۲	۳	منظر	منظر	۱۳۸	۲۵	اختیار	اختیار
۵۸	۱۷	کیفیت نو	کیفیت نوا	۱۳۶	۲	فردہنٹ	فادر ہینٹ
۶۰	۱	گلمک	گلمک	۱۳۸	۱	کی کی ادویہ	کی ادویہ
۶۱	۱۸	ایک آواز	اور ایک آواز	۱۵۲	۱۴	حوادث	حوادث
۶۳	۱۹	دبیر	دبیر	۱۶۵	۵	کس	کسی
۶۸	۱۴	عصبی	عصبی	۱۶۶	۵	خلائیہ	خلایا
۷۱	۹	میچس	میچس	۱۶۹	۱۱	خاکے	خاکے کے
۷۴	۱۱	کلور فارم	کلور فارم	~	۱۴	دینکی	دینکی
۷۷	۱۲	شکیبہ	شکیبہ	۱۷۳	۲	تغیر ساتھ	تغیر کے ساتھ

صفحہ	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۴۷	۲۴۷	۲۴	من حیث المجموع	من حیث المجموع
۲۴۹	۲۴۹	۷	جہتیں	جہتیں
۲۵۱	۲۵۱	۱	کر لیتے ہیں	کرتے ہیں
۷	۷	۹	کرنا	کرنا
۲۷۸	۲۷۸	۸	احساس "اور"	احساس "اگر"
۲۸۲	۲۸۲	۳	احساس "پر"	احساس "پر"
۲۸۸	۲۸۸	۲۰	مجموعہ وار	مجموعہ
۳۲۲	۳۲۲	۲۳	مواہب	مواہب
۳۳۰	۳۳۰	۴	ہیں	میں
۳۳۸	۳۳۸	۱۹	جس جن سے	جن سے
۳۴۵	۳۴۵	۵	آنی جانی	آنی جاتی
۷	۷	۱۵	کل کا لانا	کل لانا
۳۸۶	۳۸۶	۲۵	موجودہ ہوتی ہے	موجودہ ہوتی ہے
۳۹۳	۳۹۳	۲	غیر متغیر وجود	غیر متغیر وجود
۴۱۰	۴۱۰	۵	ہے	ہیں
۴۱۲	۴۱۲	۱۵	موشیوں	موشیوں
۴۱۷	۴۱۷	۱۸	گیند دو رنگی	گیند دو رنگی
۴۲۱	۴۲۱	۱۱	حافظ	حافظ
۴۲۲	۴۲۲	۴	ڈھانچہ	ڈھانچہ
۴۲۵	۴۲۵	۵	نقصات	نقصات
۴۲۹	۴۲۹	۹	ہینا ٹرم	ہینا ٹرم
۷	۷	۲۰	یونی	یونی
۴۳۳	۴۳۳	۱	مظاہر	مظاہر
۷	۷	۱۹	سیکٹ	سیکٹ

صفحہ	سطر	فہرست	صفحہ	سطر	فہرست	صفحہ	سطر
۴۴۲	۲	کرنا	۵۳۰	۸	جابر	۴۴۲	۲
۴۴۲	۳	اندھیرا	۵۳۴	۱۶	شے	۴۴۲	۳
۴۴۵	۵	پڑی جبرت	۵۳۸	۲	اس فیصلہ پر ہم	۴۴۵	۵
۴۴۵	۱۶	ہو	۵۴۹	۲۸	حس	۴۴۵	۱۶
۴۴۸	۱۲	ذہنیت	۵۳۱	۱	اپنی	۴۴۸	۱۲
۴۴۹	۱۰	اعداد شمار	۵۳۶	۱۶	کیوں	۴۴۹	۱۰
۴۵۵	۱۶	کا	۵۳۰	۱۸	کو میں نے	۴۵۵	۱۶
۴۵۴	۲۳	ساتھ کا بنی گاڑا	۵۴۱	۲۳	خوش آئندہ	۴۵۴	۲۳
۴۶۴	۱۰	بے قاعدہ گیاں	۵۴۲	۱۳	پیغمبروں	۴۶۴	۱۰
۴۶۹	۸	سب سے	۵۴۵	۱	غیر متناقص	۴۶۹	۸
۴۷۳	۲۳	گہنا ہے	۵۴۷	۲	متناقص	۴۷۳	۲۳
۴۷۶	۱۳	کشتی کھینا	۵۴۸	۳	نقائص	۴۷۶	۱۳
۴۹۰	۱۲	ارادہ	۵۴۹	۳	یذاۃ	۴۹۰	۱۲
۴۹۳	۲	دز	۵۴۷	۱۶	فصل صدی	۴۹۳	۲
۴۹۴	۱۵	گلوچے	۵۴۷	۱۳	کرنا	۴۹۴	۱۵
۴۹۷	۲۰	خلاص میں	۵۵۱	۳	حیثیت شعوری	۴۹۷	۲۰
۴۹۷	۱۶	دار	۵۵۱	۲۲	جسے	۴۹۷	۱۶
۵۰۲	۱۶	قزات	۵۵۱	۲۲	جسے	۵۰۲	۱۶
۵۱۶	۹	کیسکی	۵۵۱	۲۲	جسے	۵۱۶	۹

